نگار

(سالنامہ ۱۹۵۸ء)

معلومات نمبر

سالانہ چندہ (مع مصارف رجسٹری سالنامہ)

ہندوستان　　　پاکستان

نو روپئے　　　(نو روپئے)

قیمت فی کاپی

ہندوستان و پاکستان

تین روپیہ (علاوہ محصول)

تصانیف نیاز فتحپوری

من ویزداں

ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کیلئے ختم کردینے والی انجیل انسانیت

مولانا نیاز فتحپوری کی ۴۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک غیر فانی کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کرکے تمام نوع انسانی کو انسانیت
و اخوت عامہ کے ایک رشتے سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے جس میں مذہب کی تخلیق دینی عقائد رسالت کے مفہوم او صحائف مقدسہ کی حقیقت
تاریخی، علمی، اخلاقی، اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند انشا اور پُرزور خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت سات روپیہ آٹھ آنہ (علاوہ محصول)

مجموعہ مذہبی استفسارات وجوابات

اس مجموعہ میں جن مسائل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہو ان کی مختصر فہرست یہ ہو (۱) اصحاب کہف (۲) معجزہ (۳) انسان مجبور ہے یا مختار (۴) ...
(۵) طوفان نوح (۶) خضر کی حقیقت (۷) مسیح علم و تاریخ کی روشنی میں (۸) یونس و ہارون (۹) حُسن یوسف کی داستان (۱۰) قارون (۱۱) سامری
(۱۳) دعا (۱۴) توبہ (۱۵) لقمان (۱۶) برزخ (۱۷) یاجوج و ماجوج (۱۸) ہاروت و ماروت (۱۹) حوض کوثر (۲۰) امام مہدی (۲۱) نور محمدی اور ...
نمرود وغیرہ۔ ضخامت ۲۶۲ صفحے کاغذ سفید دبیز قیمت پانچ روپے آٹھ آنے۔ (علاوہ محصول ڈاک)

جمالستان

ایڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسن بیان ندرت خیالات اور پاکیزگی زبان کے بہترین شاہکاروں کے علا...
اجتماعی و معاشرتی مسائل کا حل بھی نظر آئے گا، ہر افسانہ، ہر مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس اڈیشن میں متعدد افسانے ...
گئے ہیں جو پہلے اڈیشنوں میں نہ تھے۔ قیمت پانچ روپیہ آٹھ آنے (علاوہ محصول ڈاک)

نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ نگارستان نے ملک میں جو درجہ قبول حاصل کیا ہو اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ...
متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کئے گئے۔ اس اڈیشن میں متعدد افسانے اور ادبی مقالات ایسے اضافہ کئے گئے ہیں جو پچھلے اڈیشنوں میں نہ ...
ضخامت بھی زیادہ ہے۔ قیمت چار روپیہ (علاوہ محصول)

مکتوبات نیاز (تین حصوں میں)

اڈیٹر نگار کے تمام وہ خطوط جو جذبات نگاری، سلاست بیان، رنگینی اور البیلے پن کے لحاظ سے فن انشا میں بالکل پہلی چیز ہیں اور جن ...
خطوط کا اب بھی پہلے کے معلوم ہوتے ہیں، ان اڈیشنوں میں پہلے اڈیشن کی غلطیوں کو دور کیا گیا ہو اور ۲۸ پونڈ کے کاغذ پر طبع ہوئی ہو قیمت ہر حصہ کی چار روپیہ (علاوہ ...

حُسن کی عیاریاں اور دوسرے افسانے

حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخی اور انشاء لطیف کا بہترین امتزاج آپ کو نظر آئے گا، اور ان افسانوں کے مطالعہ سے آپ ...
کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ تھیں جنھیں حضرت نیاز کی انشا نے اور زیادہ دلکش بنا دیا ہے قیمت دو روپیہ (علاوہ ...

شہاب کی سرگذشت

حضرت نیاز کا وہ عدیم المثال افسانہ جو اردو زبان میں بالکل پہلی مرتبہ سیرت نگاری کے اصول پر لکھا گیا ہے، اس کی زبان تخئیل، اس کی نزاکت ...
اس کی انشاء عالیہ سحر حلال کے درجہ تک پہونچتی ہے، یہ اڈیشن نہایت صحیح اور خوش خط ہے۔ قیمت دو روپیہ (علاوہ محصول)

فلاسفۂ قدیم

اس مجموعہ میں حضرت نیاز کے دو علمی مضامین شامل ہیں (۱) چند گھنٹے فلاسفۂ قدیم کی رُوحوں کے ساتھ (۲) ماؤمین کا مذہب نہایت دلچسپ اور مفید کتاب ہے قیمت ...

گلستانِ ہزار رنگ

مضمون وار منتخب اشعار کا نادر الوجود مجموعہ

مقدمہ از

حضرت مولانا ابو الکلام آزاد مدظلہ

چھ سو کے قریب عنوانات - پانچ سو سے زیادہ شعراء - شاعر کی مختصر سوانح

حضرت مولانا ابو الکلام آزاد مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں :- "مجھے یہ دیکھ کر نہایت مسرت ہوئی کہ سید بہاء الدین احمد صاحب نے ایک عرصہ کی محنت اور جستجو کے بعد ایک ایسا مجموعہ طیار کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے اردو شاعری کے نظر و مطالعہ کی ایک نئی راہ کھول دی ہے۔ آیندہ اس رُخ پر ارباب ذوق نئے نئے قدم اُٹھا سکیں گے۔ . . . . میں کہہ سکتا ہوں کہ عنوانوں کے تجویز کرنے میں ہر طرح کے مواد و مطالب کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے اور اشعار کا انتخاب بھی سلیقے کے ساتھ کیا گیا ہے . . . . "

جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب گورنر بہار فرماتے ہیں :- " . . . . مجلد صورت میں یہ اور بھی اچھی لگتی ہے - - - یوں شعروں کے انتخاب کا معاملہ ہر شخص کے شخصی ذوق سے اتنا وابستہ ہے کہ مشکل ہی سے کوئی دو شخص ایک سا انتخاب کر سکتے ہیں . . . . لیکن آپ کی محنت کا پھل سب کے لئے قابل قدر ہے . . . . میں آپ کو اس کامیاب کوشش پر مُبارکباد دیتا ہوں . . . . "

جناب رشید احمد صدیقی صاحب، صدر شعبۂ اُردو، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ فرماتے ہیں :- "کتاب کے بیشتر اشعار سے آپ کے حسنِ طبیعت کا قایل ہونا پڑتا ہے . . . . میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ اب تک اس نوعیت کی جتنی کتابیں شایع ہوئی ہیں ان میں آپ کی یہ کتاب سب سے بہتر ہے . . . . . مجموعہ ہر حیثیت سے قابل تعریف ہے، اور آپ قابل تہنیت . . . . . . "

جناب نیاز فتحپوری "نگار" میں فرماتے ہیں :- "اس میں شک نہیں کہ یہ تالیف فاضل مصنف کے وسیع مطالعہ اور حُسنِ ذوق کی بڑی قیمتی دستاویز ہے . . . . یہ کتاب گویا تاریخ، تذکرہ و انتخاب کلام کا بڑا دلچسپ "آمیزہ" ہے جس کی ملک کو قدر کرنا چاہیے . . . نہایت نفیس کاغذ۔ بہترین کتابت و طباعت"

ماہنامہ "آج کل" دہلی :- ہمیں امید ہے اہلِ ذوق اس ادبی تحفے کو ہاتھوں ہاتھ لیں گے اور کوئی لائبریری اس سے خالی نہیں رہے گی"

روزانہ ہند کلکتہ :- "اس کتاب نے اُردو ادب کا نام بلند کیا ہے . . . . . . "

ہفتہ وار "سنگم" پٹنہ :- "اس مجموعہ کی حیثیت اس وقت اُردو غزل گوئی کی بہترین 'ریفرنس بک' کی ہے . . . . . "

روزانہ "الکلام" بنگلور :- "اس مجموعہ کو نادر و لاجواب اُردو اشعار کا ایک قابلِ قدر انسائیکلوپیڈیا کہا جا سکتا ہے . . . . . "

اس کو شری جواہر لال نہرو وزیر اعظم ہند نے بھی نظرِ تحسین سے دیکھا ہے۔

قیمت مجلد دس روپیہ (عـہ)

(یہ کتاب ہندی رسم الخط میں بھی شایع ہوئی ہے جس کی تقریظ راشٹرپتی ڈاکٹر راجندر پرشاد اور ڈاکٹر شری کرشن سنگھ وزیر اعلیٰ بہار نے لکھی ہے)

ملنے کا پتہ :- **گیان منزل پبلکیشنز - دریاپور - پٹنہ ۴ (بہار)**

بعض کمیاب کتابیں

ان کتابوں پر کمیشن نہیں دیا جائے گا

قیمتیں علاوہ محصول ڈاک ہیں

کتاب	مصنف	قیمت
نادرہ	محمد مہدی خاں	۱عـلـه
دیوان فاریابی		۳ے
دیوان ناصر علی سرہندی		۶ع
دیوان ہلالی		للعـه
دیوان حافظ محشی		۸ے
کلیات غالب	اسد اللہ خاں	عـلـه
کلیات سعدی شیرازی		۱۵عـه
کلیات جلال اسیر		۱۵عـه
دیوان واعظ	ملا رفیع واعظ کاشفی	للعـه
جنت پیکر	مولانا نظامی	۳ے
جنت بہشت	"	۳ے
مثنوی قران السعدین	امیر خسرو	۸ـه
لغت قلزم کامل	قبول احمد	۱۵ـه
غیاث اللغات مع چراغ ہدایت		۱عـلـه
منتخب اللغات	عبد الرشید	۱عـلـه
تذکرہ ہند و شعراء	عبد الرؤف عشرت	۳ے
تذکرہ آب بقا	"	للعـه
تذکرہ آب حیات	محمد حسین آزاد	۹لعـه
تذکرہ شمیم سخن تذکرہ شاعرات		۳ے
تذکرۃ الخواتین		۳ے
دیوان ناسخ ۲ حصے	امام بخش ناسخ	۱۵عـه
دیوان درد	میر درد	۶ع
دیوان ذوق	محمد حسین آزاد	۸ے
مراۃ الغیب	امیر مینائی	۸ے
آفتاب داغ	نواب مرزا	۳ے
گلزار داغ	"	۱عـه
انتخاب داغ	"	۲ے
تاجِ سخن	جلیل مانکپوری	۸ے
کلیات صہبائی	امام بخش	۲۵عـه
کلیات عراقی		۲۵عـه
بیرنگ نامہ		۵عـلـه
شاہانِ مالوہ	امیر احمد	۵ـه
تذکرۃ الادبا و اُردو ترجمہ		۲۵عـه
سیرۃ الرسول ۲ حصے	مرزا حیرت	۱۵عـلـه
حدائق الحنفیہ تذکرۂ علماء		۳عـه
مضامین حیرت	مرزا حیرت	۱عـه
تحفۃ العاشقین مجموعہ نسخہ جات قوت باہ		۳۰عـه
نالۂ عندلیب ۲ جلد کامل		۱۰لـه
مبداء و معاد و اسرار الصلوٰۃ		۵ـه
مجمع القوافی و تحفۃ الشعراء		للعـه
دیوان ظہوری	نور الدین	۱۵عـه
بہادر شاہ ظفر	امیر احمد علوی	۵ـه
مرقع چغتائی: دیوان غالب مصور		۹لعـه
مثنوی میر حسن	میر حسن	۱عـه
مثنوی گلزار نسیم	دیا شنکر نسیم	عـه

[پاک]ستان میں یہ کتابیں صرف اس صورت میں بھیج سکتی ہیں کہ پوری قیمت مع محصولڈاک ذریعہ بنک ڈرافٹ پہلے یہاں وصول ہو جائے — منیجر نگار لکھنؤ

"نگار" کے بعض سالناموں کی قیمت میں اضافہ

(چند دن کے بعد آپ کو کسی قیمت میں بھی نہیں مل سکتے)

سالنامہ	قیمت
مومن نمبر	چار روپیہ
ریاض نمبر	تین روپیہ
پاکستان یا جوبلی نمبر	پانچ روپیہ
افسانہ نمبر	چار روپیہ
مشرق وسطیٰ نمبر	پانچ روپیہ
حسرت نمبر	چار روپیہ
داغ نمبر	چھ روپیہ
فرمانروایانِ اسلام نمبر	پانچ روپیہ
علوم اسلامی نمبر مع تتمہ	پانچ روپیہ
خدا نمبر	پانچ روپیہ
اصنافِ سخن نمبر	پانچ روپیہ

محصولڈاک ذمہ خریدار —
منیجر نگار لکھنؤ

"نگار" کا سالانہ چندہ

اب نو روپیہ کر دیا گیا ہے۔ لیکن اس میں سالنامہ کے مصارف رجسٹری بھی شامل ہیں۔ آیندہ خریدارانِ نگار کو سالنامہ کے لئے آٹھ آنے علیحدہ بھیجنے کی ضرورت نہ ہوگی ——— منیجر "نگار"

سالنامہ ۱۹۵۸ء

معلومات نمبر

اڈیٹر:- نیاز فتحپوری

جلد ۷۷	فہرست مضامین جنوری، فروری ۱۹۵۸ء	شمارہ ۱-۲

ابوریحان بیرونی .... تاریخی ۱
مولویہ طبقہ .... " ۳
ابتدائے عہدِ اسلام کے اسلحۂ آتشبار .... " ۴
سمرن و تسبیح تاریخی روشنی میں .... " ۵
ظالم نیرون .... " ۶
لقمان .... " ۸
مجنون .... " ۱۱
خوارج کی تاریخ .... " ۱۹
گھڑی سازی .... " ۲۱
علامہ ابن تیمیہ .... " ۲۳
حروفی طبقہ .... " ۳۳
غوازی مصر .... " ۳۴
اخوان الصفا .... " ۳۵
ابوالعلاء المعری .... " ۳۷
فن کاغذ سازی .... " ۳۸
جراحی اور مسلمان .... " ۴۰
نامہ بر کبوتر .... " ۴۲
اجراء اخبارات کی تاریخ .... " ۴۳
عین الزماں طرابلسی .... " ۴۵
حافظ شیرازی اور تیمور .... تاریخی ۴۹
معتزلہ فرقے .... " ۵۱
اسماعیلیہ مذہب .... " ۵۲
سید جلال .... " ۵۴
تھیا سوفکل سوسائٹی .... " ۶۱
برہمو سماج .... " ۶۲
منصور حلاج اور فرعون .... " ۶۳
ملا دو پیازہ کی قبر .... " ۶۴
اسلام کے متفرق فرقے .... " ۶۶
انکل سام .... " ۶۸
فرقۂ اسماعیلیہ .... " ۷۱
ابن رشد .... " ۷۲
مونٹ کارلو .... " ۷۹
قصر الحمراء .... " ۸۹
مسلمانوں کا علم الکیمیاء .... " ۱۰۴
نسبتی تھانیسری .... " ۱۱۴
عہدِ اسلام کے سکے .... " ۱۱۵
ہلالی پرچم .... " ۱۱۸
برج بابل .... " ۱۲۰

باغِ ارم کی حقیقت	تاریخی	۱۲۰
متبنّی کی وجہ تسمیہ	″	۱۲۱
حجرِ اسود	″	۱۲۲
مزدک و مزدکیت	″	۱۲۴
نورو چینی کتابت	″	۱۲۵
انڈیا آفس لائبریری	″	۱۲۹
سالویشن آرمی	″	۱۳۰
قلعۂ گوالیار	″	۱۳۲
عہدِ اسلام کی سب سے پہلی لائبریری	″	۱۳۳
کوہِ نور ہیرا	″	۱۳۶
RHYTHM کا ترجمہ	علمی	۲
بالشویک حکومت	″	۱۱
کلیلہ و دمنہ	″	۱۴
قمری مہینے	″	۳۶
خواب کی حقیقت اور تعویذ وغیرہ	″	۴۱
ساحری	″	۴۵
اصحابِ کہف	″	۴۷
بھوت پریت	″	۴۸
سال کبیسہ حساب گری گوری میں	″	۴۸
صدورِ محال کا امکان	″	۵۰
بروج اسماء کی حقیقت	″	۵۲
عرب اور گودنے کا رواج	″	۵۷
دیبل کی جائے وقوع	″	۵۸
حقیقت و مجاز	″	۵۹
فری میسن	″	۶۴
الف لیلہ	″	۶۵
ہالہ اور مدوجزر	″	۶۷
نیو پلوٹنزم	″	۸۰
عہدِ اسلام اور علمِ نجوم	″	۹۴
ابجد کی ابتداء	″	۱۰۴
اصطلاحاتِ تصوف	″	۱۰۵

چند اور اصطلاحات	علمی	۱۰۸
اصطلاحاتِ فنِ منطق	″	۱۰۹
چند الفاظ کا ترجمہ	″	۱۱۱
سورج کا طلوع و غروب	″	۱۱۸
نباتات کا تنفس	″	۱۱۹
بوقلمون	″	۱۲۱
دیباچہ کی اصلیت	″	۱۲۲
لفظ "سلطان" کی تاریخی تحقیق	″	۱۲۳
خواب میں تصنیف و تالیف	″	۱۲۶
فلسفۂ محبت	″	۱۲۷
فلسفۂ اجتماع	″	۱۲۹
مریخ کی حقیقت	″	۱۳۰
مزامیر و سماع بالمزامیر	مذہبی	۱۶
اقسامِ عالم جبر و اختیار	″	۳۸
سورۂ فاتحہ	″	۴۶
مثنوی	ادبی	۱۸
شاعری کا معیارِ صحیح اور غالب	″	۲۴
فارسی زبان اور طنزیات	″	۲۶
مرزا عبدالقادر بیدل	″	۵۵
شاعری کی بعض اصطلاحیں	″	۵۸
چند اصطلاحاتِ شاعری	″	۵۹
استعارہ کی شاعری	″	۶۸
ہم اسد اللّٰہم و ہم اسد اللّٰہیم	″	۷۱
عرفی اور شاہزادہ سلیم	″	۷۳
غالب کی شاعری	″	۹۶
غالب و بیدل	″	۱۰۰
ہندی اور عربی شاعری	″	۱۱۵
کلام مسجع	″	۱۳۲
میر شیر علی افسوس	″	۱۳۵
مومن و غالب کی فارسی ترکیبیں	ادبی تنقیدی	۱۳۰
بیدل کے بعض اشعار	″	۸۲

ابوریحان بیرونی

اس کا نام محمد بن احمد تھا، ابوریحان کنیت تھی، یہ بالکل صحیح ہے کہ وہ بیرون کی نسبت سے بہت مشہور ہے۔ لیکن گفتگو اسی میں ہے کہ بیرون واقعی کوئی مقام تھا یا نہیں اور اگر نہیں تھا تو اس کے بیرونی بننے کا کیا سبب ہو سکتا ہے۔

شہر زوری اپنی کتاب تاریخ الحکماء میں لکھتا ہے کہ:۔ "وہ بیرون میں پیدا ہوا جو سندھ کا نہایت خوبصورت شہر ہے"

حاجی خلیفہ نے بھی اسی بیان کا تتبع کیا ہے اور ابوالفداء نے بھی ابوسعید کی اسناد سے یہی لکھا ہے۔

فرانسیسی مورخ ام۔ رنیاں (MRENAND) نے بھی اس کو سندھی ظاہر کیا ہے اس لئے اب قابلِ غور امر یہ ہے کہ بیرون، سندھ میں کس جگہ تھا یا ہے۔ جہاں اب حیدر آباد (سندھ) واقع ہے اسی کے قریب ایک مقام نیرون یا نیرون کوٹ ضرور واقع ہے۔

چونکہ نیرون صرف ایک نقطہ کے فرق سے بیرون پڑھا جا سکتا ہے۔ اس لئے ممکن ہے کہ مورخین سے پڑھنے میں غلطی ہو گئی ہو۔

ادریسی نے شہر منصورہ کا جغرافیہ بیان کرتے ہوئے دریائے مہران کے ذکر میں لکھا ہے کہ وہ بیرون سے ہوتا ہوا سمندر میں گرتا ہے۔ بہرحال بیرون کوئی مقام سندھ میں نہ تھا اور اگر ہوتا تو خود ابوریحان اپنے جغرافیۂ ہند میں ضرور اس کا ذکر کرتا۔

صمعانی نے اپنی مشہور تصنیف کتاب الانساب میں لکھا ہے کہ بیرونی فارسی لفظ ہے جس کے معنی ہیں "باہر کا" اور ہر وہ شخص جو پایۂ تخت سے باہر پیدا ہوتا تھا اُسے بیرونی کہتے تھے، صمعانی نے اسے خوارزمی لکھا ہے اور بہت سے مورخین نے اسی بناء پر اس کا خوارزمی ہونا ظاہر کیا ہے۔

مسٹر رالنسن نے بھی خوارزم کا باشندہ ہونا ظاہر کیا ہے جس کا ثبوت یہ دیا جاتا ہے کہ خوارزم کی تقویم شمسی نہایت مکمل تھی اور ابوریحان اس سے بخوبی واقف تھا۔

مسٹر ساشا (ALBERUNISINDIA) کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ:۔ "محمود غزنوی کے عہد میں خوارزم ماموئی خاندان کے زیرِ حکومت تھا اور ابوریحان اپنے وطن خوارزم میں فرمانروائے عہد کا مشیر تھا۔ جب محمود نے خوارزم کو فتح کیا تو مالِ غنیمت کے ساتھ بہت سے قیدی بھی لایا۔ ان قیدیوں میں سے ایک ابوریحان بھی تھا"

الغرض ان تمام بیانات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیرون کوئی مقام نہ تھا، بلکہ نیرون تھا اور اگر ابوریحان ہندوستان میں پیدا ہوا ہو گا تو نیرون ہی میں ہوا ہو گا۔ لیکن نیرون میں پیدا ہونے کی تردید اول تو اس طرح ہوتی ہے کہ خود ابوریحان نے کہیں اس کا ذکر نہیں کیا حالانکہ اُس کو اپنے جغرافیۂ ہند یا تحقیق الہند میں اس مسئلہ پہ لکھنے کا کافی موقعہ حاصل تھا، دوسرے یہ کہ تاریخ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہندوستان اول اول اُس وقت آیا جب محمود کے بیٹے مسعود غزنوی کی حکومت تھی اس لئے اُس کو خوارزمی ہی ماننا پڑے گا اور بیرونی کے نام سے مشہور ہونے کی وجہ وہی قرار دی جائے گی جو صمعانی نے ظاہر کی ہے۔ اسی سلسلہ میں ایک لطیفہ بھی سُن لیجئے:۔

برگس (BRIGGS) نے تاریخ فرشتہ کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے جو بہت مشہور ہے۔ اس نے بجائے ابوریحان کے انوریحان لکھدیا ہے اس پر بعض مورخین صرف اظہارِ حیرت کر کے خاموش ہو گئے اور بعض نے برگس کا اعتبار کر کے وہی انوریحان لکھدیا ہے، حالانکہ حقیقت اس غلطی کی یہ ہے کہ برگس نے ابوریحان کو انوریحان پڑھ لیا (حالانکہ نقطوں کا محل بدل جانے سے بہ آسانی یہ غلطی ہو سکتی ہے) اور بعد کو بعض مورخین اسی غلطی پر قائم رہے اور بعض نے تنقید بھی کی تو اس کا الزام فرشتہ پر رکھا کہ اس نے کیسے انوریحان لکھدیا، حالانکہ ان غریبوں کو یہ خبر نہیں کہ یہ غلطی خود اُن کی ہے جنھوں نے ابوریحان کو انوریحان پڑھا نہ کہ فرشتہ کی۔

معلوم ہوتا ہے نقطوں کی غلطی ابوریحان کی قسمت ہی میں لکھدی گئی تھی کہ پہلے بیرون و نیرون کے مسئلہ میں نزاع ہوا اور پھر ابوریحان کو انوریحان بنا دیا گیا۔

RHYTHM کا ترجمہ

(RHYTHM) اور (RHIME) دونوں غالباً یونانی لفظ (ARITHMOS) سے نکلے ہیں۔ اسی (ARITHMOS) سے (ARITHMETIC) بھی ہے، جسے علم الحساب کہتے ہیں۔ اس لئے ان سب الفاظ میں باقاعدگی، نظام اور اصول مقررہ کا رنگ پنہاں ہے۔ یعنی جس طرح (ARITHMETIC) (علم الحساب) میں ایک قاعدہ و نظام پایا جاتا ہے اسی طرح (RHYME) اور (RHYTHM) میں بھی ہونا چاہئے (RHYME) خالص فن شعر کی اصطلاح ہے، جسے قافیہ کہتے ہیں لیکن کبھی کبھی نثر میں بھی اس کی پابندی کی جاتی ہے اور اس صورت میں وہ نثر بھی مقفیٰ کہلاتی ہے۔

(RHYTHM) کا ترجمہ بے شک دشوار ہے، کیونکہ یہ لفظ بہت وسیع المعنی ہے اور جہاں جس حالت میں کوئی باقاعدہ نظام، کوئی مقررہ توقیت، کوئی اصولی حرکت یا جنبش پائی جائے، وہاں اس کا استعمال ہوسکتا ہے۔ اس لفظ کے مفہوم میں، وقت، مکان، حرکت، ترتیب آواز اور جسم سب شامل ہیں۔ مثلاً ہمارے سامنے ایک مجسمہ آتا ہے، جس کے اعضاء بہت سڈول ہیں، تو ہم کہہ سکیں گے کہ اُس کے اعضا میں (RHYTHM پایا جاتا ہے، جسے لفظ تناسب سے ظاہر کرسکتے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی شخص کے اعضاء میں منظم جنبش ہوتی ہے تو ہم اس حرکت کو (RHYTHM کہہ سکتے ہیں، جس کا نام رقص یا حرکات رقصیہ بھی ہے اور اگر اس آواز میں الفاظ ہیں تو وہ شعر ہے یا نثر مقفیٰ۔

الغرض اس لفظ کا مفہوم بہت وسیع ہے اور مختلف محل کے لحاظ سے اس کے اصطلاحی نام بھی مختلف ہیں جیسا کہ ابھی ظاہر کیا گیا۔ لیکن جس حد تک موسیقی کا تعلق ہے، اس کے لئے عربی میں ایک خاص لفظ ایقاع پایا جاتا ہے جس کی جمع ایقاعات آتی ہے اور جب یورپ نے منجملہ دیگر علوم و فنون کے موسیقی کا فن بھی اہل عرب اور اُن کی تصانیف سے حاصل کیا تو ایقاع سے بھی انھوں نے فائدہ اُٹھایا (جسے ہندی میں تال۔ سم کہتے ہیں) چنانچہ اُن کے یہاں موسیقی کی اصطلاحوں میں جو الفاظ (HOKETUS, OCHETUS.) یا (NOGUETUS) پائے جاتے ہیں، وہ سب اسی ایقاعات کی لاطینی صورتیں ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت قرطبہ کی یونیورسٹی علوم و فنون کا مرکز بنی ہوئی تھی اور تمام یورپ کے طلبہ کھنچ کر وہاں آرہے تھے۔ اسی وقت دیگر علوم کی کتابوں کے ساتھ فارابی کی احصاء العلوم اور کتاب الموسیقی کا بھی ترجمہ یورپین زبانوں میں کیا گیا اور وہیں سے ایقاع یا تال۔ سم کی معلو یورپ نے حاصل کیں۔ اس فن کا سب سے پہلا ماہر عربوں میں جو بھی رہا ہو، لیکن تصنیفی حیثیت سے الخلیل الکندی سب کا پیش رو ہے، جس نے اس فن پر ایک مستقل تصنیف کتاب الایقاع کے نام سے تحریر کی۔ اسی سے غالباً فارابی نے اپنی کتاب الموسیقی میں اور ابن سینا نے اپنی تصنی شفا میں استفادہ کیا اور ان کتابوں سے اہل یورپ نے۔

اس بیان سے غالباً آپ کو لفظ (RHYTHM) کی وسعت معنی کا علم ہوگیا ہوگا، لیکن چونکہ ہر موقعہ و محل کے لحاظ سے اس کے الگ الگ نام ہوگئے ہیں۔ اور ان سب کے لئے آپ کی زبان میں الفاظ موجود ہیں، مثلاً (رقص، تناسب موسیقی تال، قافیہ و سجع وغیرہ) اس لئے میری رائے میں زیادہ کاوش کی ضرورت نہیں، اور اگر آپ کو اصرار ہے کہ کوئی ایک لفظ ایسا ہونا چاہئے جو کم و بیش تمام محلات استعمال پر حاوی ہو تو میرے نزدیک وہ صرف لفظ تسجیع ہوسکتا ہے، جس کا مفہوم ہندی زبان کے ایک لفظ سبھاؤ سے بھی ادا ہوجاتا ہے۔

مولویہ طبقہ

یہ جماعت منسوب ہے جلال الدین رومی سے جنھیں مولوی اور مولانا کا لقب خود ان کے والد نے عطا کیا تھا مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ ان کے تبعین خود اپنے آپ کو بھی اسی نسبت سے مولوی کہتے تھے اور سنہ ۶۸۰ھ سے سنہ ۷۰۶ھ تک جتنی نقلیں مثنوی کی نظر آتی ہیں ان سب میں نقل کرنے والوں نے بھی اپنے آپ کو مولوی لکھا ہے۔ ابن بطوطہ جو اس زمانہ کے بعد قونیہ پہونچا تھا لکھتا ہے کہ یہ لوگ اپنے آپ کو جلالیہ کہتے تھے اور مناقب العارفین میں جو ان کو مولوی کے لقب سے یاد کیا ہے وہ صرف احترام علمی کے لحاظ سے: اس حیثیت سے کہ وہ جلال الدین رومی کے تبع تھے۔ مناقب لعارفین میں لکھا ہے کہ ایک شخص بدر الدین گوہر تاش نے ایک کالج قونیہ میں جلال الدین کے والد کے لئے تعمیر کرایا تھا جو بعد کو جلال الدین کے قبضہ میں آیا اور اس طرح ایک اسکول مولویہ جماعت کا قایم ہوا۔

اس جماعت کا رقص خاص چیز ہے اور اہلِ مغرب "رقاص جماعت" ہی کے نام سے ان کو موسوم کرتے ہیں۔ لوگ داہنے پاؤں پر کھڑے ہو کر ساز کی آواز اور ڈھول کے تال سم کے ساتھ چاروں طرف گھومتے اور رقص کرتے تھے، ہر چند جلال الدین رومی کے زمانہ سے قبل بھی صوفیہ میں رقص کی عادت پائی جاتی ہے۔ لیکن جلال الدین رومی نے اس کو زیادہ اہمیت دی اور اس کا سبب مناقب العارفین نے یہ بیان کیا ہے کہ ایشیائے کوچک کے لوگ لہو و لعب کے زیادہ شایق تھے اس لئے ان کو متوجہ کرنے کے لئے جلال الدین رومی نے رقص و سرود کو زیادہ اہمیت دی۔

مناقب میں زمانہ ماقبل کے صوفیہ (مثلاً جنید بسطامی، منصور حلاج وغیرہ) کا ذکر نہایت عزت و احترام کے ساتھ کیا ہے لیکن عہدِ رومی کے صوفیہ کو یا تو نظر انداز کر دیا ہے یا کافی احترام سے کام نہیں لیا، چنانچہ شیخ عبدالقادر جیلانی کا ذکر ہی نہیں کیا اور محی الدین ابن عربی اور رفاعی کے لئے اچھے الفاظ استعمال نہیں کئے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولویہ جماعت نے ایک خاص مسلک اختیار کر کے اپنے اصول کی تبلیغ میں جائز و ناجائز ہر طرح کے پروپیگنڈے سے کام لیا اور اسی کا اثر تھا کہ بعد کو بکطاشی جماعت کے ساتھ بہت زیادہ مخالفت پیدا ہو گئی۔

جہاں تک اصول کا تعلق ہے اس جماعت کے خیالات یقیناً پاکیزہ تھے کیونکہ مذہبی تقشف اُن میں بہت کم تھا اور اسی لئے اس زمانے کے عیسائیوں سے ان کے مراسم بڑی حد تک دوستانہ تھے چونکہ اُن کے مسلک کی بنیاد زیادہ تر فلسفۂ اخلاق پر تھی اس لئے وہ ہر اس شخص کی عزت کرتے تھے جس نے اپنے علم و فضل یا اخلاق سے بنی نوع انسان کی خدمت انجام دی ہے خواہ وہ کسی مذہب یا مسلک کا پیرو رہا ہو چنانچہ وہ مقام قونیہ کی عزت اسی لئے کرتے تھے کہ ان کے نزدیک افلاطون وہیں دفن ہوا تھا، اس عہد کے فقہا البتہ اس جماعت کے سخت دشمن تھے کیونکہ وہ رقص و سرود کو حرام کہتے تھے اور اس کے سخت پابند تھے۔

سرزمین قونیہ سے باہر اس جماعت کی اشاعت رومی کے بیٹے سلطان بہاؤ الدین کے ذریعہ سے بہت کافی ہوئی اور اس عہد کے بعض فرمانرواؤں پر بھی اس کا اثر ہوا، جب سلطان سلیم اول نے قونیہ پر حملہ کیا تو اس نے شیخ الاسلام کے فتوے کے مطابق مولوی خانہ (یعنی مولویہ جماعت کی خانقاہ) کو مسمار کرا دیا۔ لیکن اس واقعے سے اس جماعت کے اثر میں کوئی کمی پیدا نہیں ہوئی بلکہ بعد کو سلاطین ترک میں سے اکثر اس جماعت کے معتقد ہوئے اور سب سے زیادہ مولوی خانے سلطنت عثمانیہ ہی میں قایم ہوئے۔ بہت لانبی ٹوپی بغیر آستینوں کا کرتہ جس پر ایک جاکٹ آستینوں والی ہوتی تھی، کمر بند اور خرقہ، یہ تھے لوازم لباس اس جماعت کے رقص و سرود کے سلسلہ میں زیادہ تر چار ساز استعمال کرتے تھے۔ بانسری، ڈھول، مردنگ اور تنبورہ، قونیہ میں ہر پندرھویں دن نماز جمعہ کے بعد صحبت رقص و سرود قایم ہوا کرتی تھی لیکن قسطنطنیہ میں جہاں ان کے متعدد تکیے تھے اکثر یہ جلسے ہوتے رہتے تھے۔

اس جماعت کے صدر اعظم جو ملا خنکار، حضرت پیر اور عزیز آفندی کے خطابات سے یاد کیا جاتا تھا قونیہ میں رہتا تھا۔ سنہ ۱۹۱۰ء تک

تقریباً ۴۰ آدمی صدر ہو چکے تھے، ان کے وکلا و نائبین بھی مختلف مقامات میں رہتے تھے۔ جو شخص اس حلقہ میں داخل ہونا چاہتا تو ایک ایک دن تک اسے خادموں کی طرح کام کرنا پڑتا اس کے بعد اسے تکیے کا خاص ملبوس عطا کیا جاتا اور ایک حجرہ مخصوص ہو جاتا یہیں رہ کر وہ ذکر و شغل میں مشغول رہتا تھا یہاں تک کہ وہ باقاعدہ حلقہ میں شریک ہونے اور مجلس حال وقال میں حصہ لینے کا اہل ہو جاتا۔

مصر و ایشائے کوچک میں اب بھی کہیں کہیں مولویہ جماعت کے درویش نظر آتے ہیں لیکن بالکل غیر منظم حالت میں۔

ابتدائے عہدِ اسلام کے اسلحۂ آتشبار

تاریخ سے ثابت ہے کہ مسلمان بری و بحری دونوں جنگوں میں آگ کا استعمال کرتے تھے جس کو مورخین مابعد نے نارِ یونانی کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس کو بعلبک کے ایک مشرقی شخص نے بازنطینی حکومت کے لئے ایجاد کیا تھا۔ جو عربوں کے حملۂ قسطنطنیہ سے بیحد پریشان ہو گئی تھی اور کسی نہ کسی طرح ان کے نہیب و غارت کو دفع کرنا چاہتی تھی۔ اس آگ کا استعمال عرصہ تک بازنطینی حکومت راز کی صورت سے کرتی رہی، لیکن آخر کار عربوں کو بھی اس کی ترکیب معلوم ہو گئی۔ اور پھر انھوں نے اس کے استعمال کے متفرق و متعدد طریقے اختیار کئے۔

محمد بن منکلی کا بیان ہے کہ:-

"اہلِ عرب کشتیوں کے اندر سے فریق مخالف پر روغن نفط پھینکتے تھے جس کو یونانی زبان میں سیفونیہ کہتے تھے اور وہ خود زراقات کے نام سے موسوم کرتے تھے۔ اس سے نہایت سخت تڑاقا اور دھواں پیدا ہوتا تھا اور دشمن کی کشتی میں آگ لگ جاتی تھی"

نفط فی الحقیقت وہی چیز ہے جسے اب پٹرول کہتے ہیں اور جو اس وقت سرزمین بابل میں بکثرت پیدا ہوتا تھا۔ یہ سفید و سیاہ دونوں رنگ کا ہوتا تھا اور فوراً مشتعل ہو جاتا تھا۔

روغن نفط کا استعمال ایک تونلکیوں کے ذریعہ سے ہوتا تھا اور دوسرا طریق استعمال بالکل وہی تھا جسے اب بم پھینکنے سے موسوم کرتے ہیں یہ لوگ تانبے کی گول ہانڈیوں میں اور صندوق و ظروف میں نوکدار چیزیں چاقو وغیرہ کی قسم سے بھر دیتے تھے اور پھر روغن نفط ڈال کر گوپھن و منجنیق کے ذریعہ سے اس کو دشمن پر پھینکتے تھے۔ اس طرح وہ پتھر کے گولے بھی بناتے تھے۔ جن کے اندر چار خانے ہوتے تھے اور نفط و مصطگی وغیرہ سے بھر کر سر کرتے تھے۔ علاوہ اس کے شیشے اور بوتلیں بھی اس ترکیب سے استعمال کرتے تھے۔

بری جنگوں میں دستی بم بھی انھوں نے استعمال کئے جو دستہ دار شیشوں اور بوتلوں سے بنائے جاتے تھے۔ چنانچہ دولتِ عباسیہ کے دور اوسط میں عماد الدولہ بن بویہ کے لئے یاقوت المنادی نے اس کا استعمال کیا تھا۔ اور کامل ابن اثیر نے اس کا ذکر تفصیل کے ساتھ کیا ہے۔

مسلمانوں نے روشن بموں کا بھی استعمال کیا ہے۔ یہ ایک قسم کا گولہ ہوتا تھا۔ جو گندھک، گوند، روغن بلساں وغیرہ سے ترکیب دیکر خشک کر لیا جاتا تھا۔ جب اس کو چلانا مقصود ہوتا تھا تو اس پر روغن نفط سفید مل دیا جاتا اور گندھک پیس کر چھڑک دیجاتی۔ جس وقت اس کو ایک سخت کمان کے ذریعہ سے پھینکتے تو ہوا کی رگڑ سے اس میں آگ پیدا ہو جاتی اور گولہ روشن ہو جاتا۔

علاوہ ان کے وہ پھسلنے والے گولے بھی استعمال کرتے تھے یعنی وہ ہانڈیوں میں صابون اور اسی طرح کی دوسری لیسدار چیزیں بھر کر منھ بند کر دیتے تھے اور کشتیوں پر پھینکتے تھے جہاں وہ جاکر ٹوٹ جاتی تھیں اور کشتی کی سطح اس قدر چکنی ہو جاتی تھی کہ پاؤں نہ ٹھہر سکتے تھے۔ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی کرتے کہ ہانڈیوں میں سانپ اور بچھو بھر کر پھینکتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ایک طرف لوگ پھسل پھسل کر گرتے اور دوسری طرف سانپ بچھو ڈسنے لگتے۔

ایک خاص قسم کے گولے وہ ایسے بھی بناتے تھے جو صرف جلد کو جلاڈالتے تھے اور جسم کے اندر کوئی چیز ان میں سے نکل کر پیوست نہ ہوتے تھے۔

تدبیر حرب میں ایک طریقہ یہ بھی اختیار کیا جاتا کہ اپنے کو ہزیمت شدہ ظاہر کر کے پسپائی اختیار کی جاتی۔ لیکن پسپائی کے ساتھ ساتھ راستہ میں وہ روغن نفط چھڑکتے جاتے تھے۔ جب دشمن ان کے تعاقب میں اس راستہ سے گزرنے لگتا تو اس کو آگ دکھا دیتے جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ساری فوج آگ کے نذر ہو جاتی۔ اسی کے ساتھ گوکھروں کا بھی استعمال ہوتا تھا۔ یہ کانٹے دار گوکھرو جو لوہے کے بنائے جاتے تھے، خندقوں کے چاروں طرف دشمن کے راستے میں بچھا دئے جاتے تھے جس سے گزرنا سخت دشوار ہے۔

جرمنی نے جنگ عظیم میں گیس کے زہریلے گولے استعمال کئے تھے اور لوگوں نے اس کو بالکل جدید چیز سمجھی، حالانکہ اب سے بہت قبل مسلمانوں ہی نے اس چیز کو سب سے پہلے ایجاد کیا تھا۔

اس کے دو طریقے تھے ایک تو یہ کہ جب دشمن کی طرف ہوا کا رُخ ہوتا تو گندھک اور لاشیں جلا جلا کر دھوئیں کو دشمن کی طرف بھیجتے جس سے ہوا خراب ہو جاتی اور ٹھہرنا دشوار۔ دوسرا طریقہ دم بند کرنے والے گولوں کے استعمال کا تھا۔ ان گولوں میں کبھی افیون و ہڑتال وغیرہ بھی تھے اور کبھی بغیر بجھا ہوا چونا سفوف کی صورت میں اس کے دھوئیں سے دم گھٹنے لگتا تھا اور بصارت کام نہ دیتی تھی۔

تیروں، نیزوں اور دبابیں میں بھی وہ آگ کا استعمال کرتے تھے۔ نیزوں، تیروں کی نوک پر دو کانٹے لوہے کے اور ایک حلقہ بنا تھے۔ جس پر نمدہ لپیٹ کر مشتعل مادہ سے تر کر دیتے تھے اور حریف کی طرف پھینکتے تھے۔

دبابیں سے مراد وہ آہنی آلات ہیں جو گھوڑوں کے زین سے لگا دئے جاتے تھے اور ان کے ذریعہ سے مجادلہ کرتے تھے۔ ان کو پہلے عمد کہتے تھے لیکن بعد کو دبابیں کہنے لگے۔ جس کا واحد دبوس ہے ان میں بھی بعد کو آگ شامل کر دی گئی تھی۔

خود اپنی حفاظت کے لئے وہ ایسے کپڑے طیار کرتے تھے جو آگ قبول نہ کریں۔ ان کپڑوں میں نوشادر اور شب یمانی وغیرہ بعض ایسی چیزیں ملتے تھے کہ آگ کا اثر نہ ہوتا تھا۔ کشتیوں کی حفاظت کے لئے بھی اسی قسم کی اشیاء استعمال کرنے کا دستور تھا۔

سمرن و تسبیح پر تاریخی روشنی

خیال کیا جاتا ہے کہ سب سے پہلے جن لوگوں نے سمرن کا استعمال کیا۔ وہ تبت کے لوگ تھے۔ کیونکہ وہاں کے آثار سے بہ کثرت ایسے ڈورے دستیاب ہوئے ہیں، جن میں لکڑی، صندل اور سیب کے دانے پروئے ہوئے ہیں اور بعض میں جواہرات بھی دیکھے گئے، جن کی تعداد اکثر و بیشتر ۱۸۰ ہے۔ لیکن اب تحقیق جدید سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم مصریوں میں بھی اس کا رواج پایا جاتا تھا اور مسیح کے بعد قرن اول میں قبطی رہبانوں نے مسیحیوں میں اس کا رواج قایم کیا۔

مسیح کے عہد میں یہ چیز بالکل نہیں پائی جاتی تھی، کیونکہ انجیل میں کسی ایک جگہ بھی اس کا ذکر نہیں پایا جاتا۔

جرمنی کے مشہور عالم شیف ہرزج کا بیان ہے کہ نصاریٰ میں سب سے پہلے سمرن کا استعمال قبطی عیسائیوں نے کیا اور یہ زمانہ مسیح کے بعد پہلی قرن کا تھا اس کے بعد تسبیح پر دعاؤں کے پڑھنے کا رواج سب سے پہلے مالادیوس اور سوزدمین نے قایم کیا۔ اسی سلسلہ میں رواج تسبیح کے لئے بہت سی روایتیں بھی پیدا کی گئیں۔ چنانچہ منجملہ ان کے ایک یہ بھی کہ پطرس اور اس کی بیوی کو خواب میں جناب مریم نے ہدایت کی کہ وہ تسبیح کے رواج کو جاری کریں۔

تاریخ اسلامی کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی میں بالکل اس کا رواج نہ تھا۔ گولڈ زیہر کی تحقیق یہ ہے کہ عرب میں تیسری صدی ہجری سے پہلے تسبیح کا رواج نہیں ہوا اور یہ رواج ان میں مصر سے آیا۔

ایک حدیث میں روایت کی جاتی ہے کہ رسول اللہ نے اپنی ایک بیوی کو تسبیح کے ذریعہ سے عمل استخارہ بتایا۔ لیکن یہ بالکل غیر موثق ہے۔

یک اور حدیث ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ نماز و دعا کے شمار کے لئے چھوٹے چھوٹے سنگریزوں کا استعمال رسول اللہؐ نے منع کیا اور اس کے بجائے انگلیوں سے شمار کرنے کا طریقہ بتایا۔ اسی طرح یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ ایک بار عبداللہ بن عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ شمار کے لئے سنگریزوں کا استعمال کرتے ہیں اور آپ نے انھیں اس حرکت سے باز رکھا۔

اس سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ابتدائے عہدِ اسلام میں شمار کے لئے سنگریزوں کا استعمال ہوتا تھا لیکن جس چیز کا نام تسبیح یا سمرن ہے وہ رائج نہیں ہوئی تھی۔

تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ دوسری صدی ہجری میں بے شک اس کا رواج ہوگیا تھا۔ لیکن خالص مذہبی نقطۂ نظر سے اسے محمود طریقہ نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ جب ایک عباسی خلیفہ نے اپنی ماں کو جو اُمورِ سلطنت میں دخل دیتی تھی، نصیحت کی تو اس کے الفاظ یہ تھے کہ :-

"عورتوں کے لئے امورِ مملکت میں دخل دینا مناسب نہیں، تم اپنا وقت نماز و استعمال تسبیح میں صرف کیا کرو"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس وقت تسبیح کا رواج صرف عورتوں اور دُنیا داروں میں پایا جاتا تھا۔

ایک بار لوگوں کو ابوالقاسم الجنید کے اسباب میں ایک تسبیح نظر آئی اور اُسے لینا چاہا، لیکن ابوالقاسم نے عذر کیا کہ :-

"میں یہ چیز کیسے دیدوں جبکہ وہ زمانہ مجھے خدا سے قریب کرتی رہتی ہے"

ان واقعات سے دو نتیجے نکلتے ہیں ایک یہ کہ بعض متقی لوگ تسبیح کا استعمال کرتے تھے اور فقہا اس کے خلاف تھے۔

ابو عبداللہ محمد الانہاری نے اپنی کتاب المدخل میں بدعت کے طور پر اس کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ تسبیح کا استعمال لوگ زیادہ تر ذکر و شغل کے جلسوں میں کرتے تھے اور اس سے فارغ ہونے کے بعد ایک خاص صندوق میں رکھ دیتے تھے ہر ذاکر و شاغل کو "شیخ السبحۃ" کہتے تھے اور اُن کے خدام "خادم السبحۃ" کے نام سے موسوم ہوتے تھے۔

بہرحال اسلام کو تسبیح سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے اور نہ اُس نے کبھی عبادات کے ساتھ اس قسم کی چیزیں رائج کرکے طاعت کے صحیح مفہوم کو تباہ و برباد کیا۔ زمانۂ موجودہ میں کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس کے مذہبی لوگ تسبیح کا استعمال نہ کرتے ہوں۔ ایران، مصر، عرب، ہندوستان، روس، چین، جزائر جاوا وغیرہ ہر جگہ اس کا رواج ہے اور اس قدر وہم کے ساتھ کہ لوگوں کو تسبیح دھو دھوکر شفاء مرض کے لئے پانی پلایا جاتا ہے، اس کے ذریعہ سے عمل استخارہ کیا جاتا ہے اور اگر کسی درویش کے پاس یہ چیز نہ ہو تو اس کی ولایت و بزرگی ناقص ہے حاجی لوگ جب حج سے واپس آتے ہیں، تو زمزم کے ساتھ خاک شفا کی تسبیح بھی ضرور لاتے ہیں اور اعزہ و احباب میں تقسیم کرتے ہیں لیکن یہ سب لغویات ہیں اور اسلام نے ہمیشہ ان باتوں سے بچنے کی تعلیم دی ہے، مگر اب لوگ حقیقی اسلام سے اس قدر بیگانہ ہوگئے ہیں کہ اگر ان کے سامنے اس قسم کی باتیں بیان کی جائیں تو وہ انھیں کلمات کو کفر پر محمول کریں گے اور کہنے والے کو کافر و مرتد قرار دیں گے۔

ظالم نیرون

اس میں کلام نہیں کہ نیرو فطرتاً نہایت ظلم پسند شخص تھا اور ایک عیش پرست خود غرض اور سفاک بادشاہ جو کچھ کرسکتا ہے اس نے سب کیا، لیکن اس کے حکایات مظالم کو زیادہ اُبھارنے والی چیز اس کی مخالفت مسیحیت تھی۔

یہ شخص وفاتِ مسیح کے ۳۰ سال بعد پیدا ہوا۔ جب اس کی ماں نے شاہ کلاڈیس سے شادی کرلی تو نیرو کو اس نے متبنی کرلیا اور جب ۵۴ء میں کلاڈیس مرا تو یہ تخت نشین ہوا اور کلاڈیس کا حقیقی بیٹا برٹانکس جو پہلی بیوی سے تھا محروم رہا۔ اول اول بعض مشیروں کی وجہ سے سلطنت کا نظم و نسق معقول طور پر چلتا رہا لیکن بعد کو اس کی فطری برائیاں اُبھر آئیں اور اس نے عیاشی اسراف اور ستم رانی کی پوری داد دی

اس نے نہ صرف اپنے بھائی اور سلطنت کے حقیقی دعویدار برٹانکس کو قتل کیا بلکہ اپنی ایک محبوبہ کے خوش کرنے کے لئے اپنی ماں اور منکوحہ بیوی دونوں کو قتل کرا دیا۔ اس نے پیروانِ مسیح کو نہایت بے رحمی سے قتل کرا دیا۔ کوئی دقیقہ مسیحیت کے محو کرنے کے لئے اس نے اٹھا نہیں رکھا۔ اس کی بیرحمی و سفاکی کی بڑی مشہور مثال وہ ہے کہ ٹھیک اس وقت جبکہ شہر روما کے دو تہائی حصہ سے آگ کے شعلے بلند ہو رہے تھے، وہ اپنے قصر میں دوسرے بیٹھا ہوا اس کا تماشہ دیکھ رہا تھا اور وہ اشعار گنگنا رہا تھا جو شہر ٹرائی کے جلنے کے متعلق ہومر نے لکھے ہیں وہ اپنے آپ کو بے مثل ادیب اور فنون لطیفہ کا بڑا ماہر جانتا تھا اور اس میں شک نہیں کہ وہ قدرت کی طرف سے اس کا اچھا ذوق لے کر آیا تھا۔

چنانچہ جب ۶۸ء میں اس کے خلاف بغاوت ہوئی اور اس نے خودکشی کی تو اس کے آخری الفاظ یہ تھے کہ:۔

"آج کتنا زبردست صاحب فن دنیا سے اٹھ رہا ہے"

اس کے مظالم کی نوعیت کا اندازہ ذیل کے ایک واقعہ سے ہو سکتا ہے:۔

نیرو (شاہنشاہ روما) پورے ملوکانہ جاہ و حشم کے ساتھ اپنی گاڑی پر سوار جا رہا ہے، غلاموں کی ایک جماعت اس کے گرد سر جھکائے ہوئے ساتھ ساتھ ہے اور دربار کے امراء صف در صف دست بستہ جلو میں چل رہے ہیں۔ ناگاہ اسے ایک شخص نظر آیا جو اپنی شکل و صورت کے لحاظ سے ایسا مکروہ تھا کہ نیرو کی نگاہ سے کبھی ایسا مجسمہ بدصورتی کا نہ گزرا تھا۔

نیرو نے گاڑی روک دی اور اپنے غلام کو حکم دیا کہ اس شخص کو سامنے لایا جائے۔ فوراً تعمیل ہوئی اور جب وہ بدشکل، پستہ قامت، مکروہ صورت انسان حضور میں آیا تو نیرو نے پوچھا:۔ "تیرا کیا نام ہے"۔ اس نے جواب دیا:۔ "مجھے مرکوس استمبا کہتے ہیں۔

نیرو:۔ "تو اے مرکوس استمبا، کل جلسہ کے بعد میرے محل میں حاضر ہو"۔ مرکوس نے سر جھکا کر تعمیل فرمان کا وعدہ کیا اور چلا گیا۔

نیرو، اپنے قصر میں بیٹھا ہوا ہے اور اس کا نہایت ہی محبوب و مقرب امیر اسکستوس سامنے مودب ایستادہ ہے۔

نیرو:۔ "تیری جمیل لڑکی کلوڈیا کا کیا حال ہے؟"

اسکستوس نے نیرو کے منھ سے اپنی لڑکی کا نام سنا تو اس کا کلیجہ دھڑکنے لگا۔ لیکن اس نے ضبط سے کام لے کر عرض کیا کہ "شہنشاہ کے جاہ و اقبال سے وہ اچھی حالت میں ہے"۔

نیرو نے کہا:۔ "اچھا کل جلسہ کے بعد اس کو میرے پاس بھیج دو"۔ اس کی آنکھوں سے جہنم کے شرارے نکل رہے تھے۔

یہ سننے کے بعد اسکستوس پر جو گزری اس کا اندازہ مشکل ہے، خوف و اضطراب سے اس کا برا حال تھا۔ ساری رات اس نے اسی درد و کرب میں بسر کر دی اور مطلق اس کی سمجھ میں نہ آیا کہ بادشاہ نے ٹھیک اسی وقت جبکہ وہ بدصورت انسان طلب کیا گیا تھا۔ اس کی لڑکی کو کیوں بلایا۔

دوسرے دن وقت معینہ پر اسکستوس اپنی بیٹی کو لے کر قصر شاہی پہونچا کلوڈیا کے حسن و جمال، اور تہذیب و شائستگی کے متعلق مشہور تھا کہ تمام مملکت روما میں اس کا نظیر و مثل نہ تھا قصر شاہی میں آنے کا یہ بالکل پہلا موقعہ تھا اور وہ خود بھی فرط حیا سے عرق عرق ہوئی جا رہی تھی۔

نیرو اپنے امراء و اراکین سلطنت کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا کہ کلوڈیا داخل ہوئی، نیرو نے اسے غور سے دیکھا اور بولا کہ:۔ "اے لڑکی اس وقت تک میں نے تیرے حسن کا صرف ذکر ہی سنا تھا۔ لیکن میں آج اسے آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں حقیقت یہ ہے کہ تو بہت حسین ہے اور تیری نگاہیں ضیاء سحر سے زیادہ جمیل و روشن ہیں"۔

اس کے بعد وہ اس کے باپ سے مخاطب ہو کر بولا "اے سردار تیری لڑکی کی شادی کا وقت آ گیا ہے اور چونکہ میں اپنی تمام رعایا کے لئے باپ کی سی حیثیت رکھتا ہوں اس لئے مجھے اختیار ہے کہ اس کے لئے شوہر کا انتخاب کروں"۔ یہ کہہ کر اس نے اشارہ کیا اور دروازہ سے وہی بدصورت، پستہ قامت مرکوس نکلا جو بادشاہ کو راستہ میں ملا تھا۔

یہ منظر دیکھ کر سارا دربار دہشت زدہ ہوگیا۔ نیرو فوراً کھڑا ہوگیا اور بولا "سنو" بادشاہ کا اولین فرض عدل کرنا ہے اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ میں حسن و جمال میں بھی سب کا حصہ برابر نہ قرار دوں اور ایک جمیل ترین عورت کو قبیح ترین مرد کے ساتھ وابستہ کرکے آئندہ نسل کو معتدل شکل و صورت کا نہ دیکھوں"۔ مرکوس یہ سن کر بادشاہ کے قدموں پر گر پڑا اور بولا کہ:- "اے آقا، میں اس نعمت کا ہرگز مستحق نہیں ہوں"۔

نیرو نے غضبناک ہوکر کہا:- "کوئی شخص میرے حکم خلاف ورزی نہیں کرسکتا۔ دو ہفتہ کے اندر اگر تم دونوں کا نکاح نہ ہوگیا تو تمہاری اور اسکی دونوں کی خیر نہیں"۔ چنانچہ ان دونوں کو مجبوراً نکاح کرنا پڑا۔ اور نیرو کا یہ جذبہ ستم کہ وہ ایک جمیل عورت کو قبیح مرد کے پہلو میں زندگی سے بیزار دیکھے، پورا ہوکر رہا۔

لقمان

لقمان کا ذکر نہ صرف قرآن مجید میں نظر آتا ہے، بلکہ عہدِ جاہلیت کے لٹریچر میں بھی ملتا ہے اور مختلف حیثیتوں سے ملتا ہے، ایک حیثیت اُن کی نہایت طویل العمر انسان ہونے کی ہے۔ چنانچہ ان کی عمر کی تعیین اس طرح کی گئی ہے کہ انھوں نے چھ گدھ پالے جو اپنی عمر طبعی کو پہونچ پہونچ کر مر گئے لیکن جب ساتواں گدھ پالا جس کا نام لُبد تھا تو اس کے ساتھ وہ خود بھی انتقال کر گئے، پھر چونکہ گدھ کی عمر طبعی کم از کم ۸۰ سال مانی گئی ہے اس لئے لقمان کو کم از کم گویا ۵۶۰ سال زندہ رہے۔ بعض نے اُن کی عمر ایک ہزار سال بعض نے تین ہزار سال بتائی ہے۔ ابو حاتم السجستانی نے اپنی کتاب المعمرین میں وضاحت سے جناب لقمان کی عمر کا ذکر کیا ہے۔ میرے نزدیک یہ سات گدھوں کے پالنے کا قصہ صرف تمثیلی بیان ہے۔ ان کی زندگی کے مختلف منازل ومدارج کا جیسا کہ ساتویں گدھ (لُبد) کے نام سے ظاہر ہوتا ہے۔ لُبد اس شخص کو کہتے ہیں جو ایک جگہ جم کر رہ جائے نہ کہیں آئے نہ جائے، چونکہ آخری زمانۂ حیات میں انسان مضمحل ہوجانے سے چلنے پھرنے کے قابل نہیں رہتا اس لئے اُس کو لُبد کہتے ہیں اور چونکہ ساتواں گدھ جس کا نام لُبد بتایا جاتا ہے ان کی زندگی کا آخری گدھ تھا اس لئے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ لُبد بول کر ان کی زندگی کی آخری منزل پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ افسوس ہے کہ پہلے چھ گدھوں کا نام ہمیں نہیں معلوم ورنہ ممکن تھا کہ ان ناموں کے مفہوم سے ہمارے اس نظریہ کی اور زیادہ تصدیق ہوسکتی ہے، چونکہ لقمان سرزمین عرب سے تعلق نہ رکھتے تھے اور ان کے واقعات اہلِ عرب میں کسی دوسری زبان سے منتقل ہوئے ہوں گے اس لئے ہوسکتا ہے کہ اس زبان میں لفظ گدھ بول کر کچھ اور مراد لی جاتی ہو اور بعد کو دوسری زبان کے راویوں نے اصل لغوی معنی لے لئے ہوں اور اس طرح غیر معمولی طوالت عمر کی روایت اہلِ عرب میں منتقل ہوگئی ہو۔

بہر حال حقیقت جو کچھ بھی ہو، عہد جاہلیت میں لقمان کو ایک حیثیت نہایت طویل العمر انسان ہونے کی بھی دی جاتی تھی، لیکن کلام مجید سے اس کی تصدیق کسی جگہ نہیں ہوتی۔

دوسری اہم ترین حیثیت ان کے حکیم و دانشمند ہونے کی ہے اور تیسری وہ جو ان کی حکایات سے متعلق ہے، عہدِ جاہلیت و عہدِ سعادت میں لقمان کی حیثیت صرف حکیم کی تھی اور بعض نصائح و امثال بھی اُن کے مشہور تھے، لیکن کوئی حکایت اُن سے منسوب نہیں کی جاتی تھی۔ چنانچہ جاہلیت کے مشہور شاعر نابغہ نے جہاں جہاں لقمان کا ذکر کیا ہے وہاں اس سے کوئی حکایت نقل نہیں کی بلکہ صرف ان کے دانشمندانہ احکام و اقوال ہی کا ذکر کیا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ زنا کی سزا سنگسار کرنا اور چوری کی سزا ہاتھ کاٹ ڈالنا سب سے پہلے لقمان ہی نے مقرر کی تھی۔ لقمان سے جو حکایات منسوب کی جاتی ہیں وہ رسول اللہ کے کئی صدی بعد کی بدعت ہے، عہدِ جاہلیت یا عہد رسالت کے لقمان سے انھیں کوئی واسطہ نہیں۔ مورخین اسلام کی تحقیق لقمان کی بابت بہت مختلف ہے۔ مسعودی کا بیان ہے کہ وہ آزاد شدہ حبشی غلام تھے اور داؤد کے زمانہ میں پائے جاتے تھے بنیادی کا بیان ہے کہ وہ باعورا کے لڑکے تھے (اور باعورا، ایوب کا بھانجہ یا خالہ زاد بھائی تھا)۔ طبری کی تحقیق یہ ہے کہ وہ داؤد کے وزیر تھے اور عہد یونس

تک زندہ رہے اور ان کے صحیفہ کا نام مجلہ ظاہر کیا ہے، ثعلبی نے لقمان اور بلعم باعورہ کو ایک ہی ہستی قرار دیا ہے۔ بعض کی تحقیق یہ ہے کہ وہ اور یونانی حکیم (AESOP) ایسپ ایک ہی شخص تھے۔ ایک جماعت محققین کی اس طرف گئی ہے کہ لقمان دراصل اخیقار ہے۔ اخیقار سنحاریب (شاہ اشوریہ) اور اس کے بیٹے کے زمانہ کا نہایت ہی دانشمند و متقی وزیر تھا اور اس سے بہت سے اقوال و نصائح نقل کئے گئے ہیں۔ اس مسئلہ کی تحقیق کے سلسلہ میں سب سے پہلا اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ لقمان سرزمین عرب کے فرزند تھے یا باہر کے، لیکن متفقہ طور پر سب نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ وہ اہلِ عرب میں سے نہ تھے[1]۔ اس لئے اب غور طلب امر یہ رہ جاتا ہے کہ وہ کہاں کے رہنے والے تھے۔ ان کا کیا نام تھا اور مسلمانوں کی روایات میں ان کا ذکر کیونکر آگیا۔ اب تک جتنی تحقیق ہوچکی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لقمان کی ہستی متعین کرنے میں بالعم باعورہ۔ ایسپ یونانی اور اخیقار انھیں تینوں کا نام آتا ہے اور انھیں تینوں میں سے کوئی ایک شخص سرزمین عرب میں لقمان کے نام سے موسوم ہوگیا ہوگا۔

اب ہم ان تینوں پر علٰحدہ علٰحدہ تفصیلی گفتگو کر کے دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کس کو لقمان سمجھیں اور کس کو نہیں۔

(۱) عربی زبان میں جس کو بلعم باعورہ یا بلعم بن باعورہ کہتے ہیں، وہ وہی ہیں جو عبرانی میں بلعام بن بعور کے نام سے موسوم ہے۔ لقمان و بلعم دونوں کو ایک ہی ہستی قرار دینے کی سب سے بڑی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ لفظ بلعم کا مادہ "بلع" اور لفظ لقمان کا مادہ (لقم) دونوں ہم معنی ہیں یعنی جس طرح بلع کے معنی نگلنے کے ہیں اسی طرح لقم کے بھی ہیں اور یہ بالکل قرین عقل ہے کہ بلعم کا ترجمہ کر کے اُسے عربی میں اُسے لقمان کر دیا گیا ہو ثعلبی نے بھی یہی دلیل پیش کی ہے اور پطرس الفانسوس نے بھی یہی لکھا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جہاں تک ان دونوں ناموں کی لغوی تحقیق کا تعلق ہے یہ بات دل کو لگتی ہے کہ بلعم اور لقمان کو ایک ہی ہستی قرار دیا جائے، لیکن نہ قرآنِ پاک کے سورۂ لقمان سے اس کی تصدیق ہوتی ہے اور نہ عہد جاہلیت کے لٹریچر سے۔ قرآن مجید میں لقمان کو ایک حکیم کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے اور ان کے بہت سے اقوال و نصائح بتا کر اُن کا ذکر عزت و توقیر سے کیا گیا ہے جیسا کہ عہد جاہلیت کے لٹریچر میں بھی پایا جاتا ہے۔ درانحالیکہ اگر لقمان اور بلعم ایک ہی شخص ہوتے تو نہ کلام مجید میں ان کا ذکر احترام سے کیا جاتا اور نہ عہدِ جاہلیت میں کیونکہ بلعم کا ایک گمراہ ہستی ہونا توریت کی روایات سے ثابت ہے اور عہدِ جاہلیت و عہدِ رسالت میں اہل عرب، روایات توریت سے بخوبی واقف تھے۔

خود قرآن مجید کی سورۂ اعراف کی آیت ۱۷۵ میں بلعم کے مردود ہونے کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے:-

"واتل علیهم نبا الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها فاتبعه الشیطان فکان من الغاوین"

(ان لوگوں کو اس شخص کا حال پڑھ کر سنا دو جسے ہم نے اپنی نشانیاں دی تھیں۔ پھر وہ ان نشانیوں سے محروم کر دیا گیا کیونکہ وہ شیطان کا تابع ہو کر گمراہ ہوگیا تھا)

طبری نے اس آیت کی تفسیر میں بہت سی روایتیں بیان کی ہیں، جن میں سے بعض روایات ظاہر کرتی ہیں کہ اس آیت میں بلعم کی طرف اشارہ ہے ہرچند بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں امیہ بن ابی الصلت اور ابو عامر کی طرف اشارہ ہے لیکن اکثر کا رجحان اسی طرف ہے کہ بلعم مراد ہے۔ علاوہ اس کے خود قرآنِ پاک کے سیاق و سباق سے ثابت ہوتا ہے کہ عہدِ نبوی یا اس کے قریب زمانہ کا کوئی شخص مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ آیت سورۂ اعراف کی ہے، اور یہ صورت گویا وقف ہے امم قدیمہ و انبیاء سلف کے ذکر کے لئے، چنانچہ اس آیت سے قبل نوح، ہود، صالح، لوط، شعیب اور موسیٰ کا ذکر سلسلہ وار ہوتا چلا آیا ہے، پھر چونکہ بلعم کا ذکر بھی شعیب و لوط ہی کے سلسلہ میں کیا جاتا ہے اس لئے قرین قیاس یہی ہے کہ آیت زیر بحث میں بلعم ہی کا ذکر کیا گیا ہو، جس نے حسب روایت توریت آخر میں خدا سے نافرمانی کی اور خدا نے اس سے اپنی نشانی مستجاب الدعوات ہونے کی چھین لی[2]۔

---

[1] ایک بڑا ثبوت لقمان کے غیر عرب ہونے کا یہ ہے کہ قرونِ وسطیٰ میں جو حکایات لقمان کا مجموعہ شائع ہوا ہے اس میں کسی جگہ شتر مرغ، اونٹ، گیدڑ اور کفتار کا ذکر نہیں ہے جو عرب کے خاص جانور ہیں اور جن کا ذکر ایک عرب نژاد شخص کے حکایات میں ہونا ضروری تھا۔ [2] دیکھو توریت کتاب اعداد باب ۲۱ - ۲۴

اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے مان لیں کہ اس آیت میں بلعم کی طرف اشارہ نہیں ہے، تو بھی کلام مجید میں جس لقمان کا ذکر ہوا ہے وہ بلعم نہیں ہوسکتا کیونکہ بلعم کا ایک مردود ہستی ہونا، روایات توریت کے مطابق ضرور رسول اللہ کو معلوم رہا ہوگا اور لقمان کا ذکر قرآن پاک میں نہایت عزت و احترام سے ہوا ہے اگر لقمان و بلعم ایک ہی شخص ہوتے تو لقمان کا ذکر نہ قرآنِ پاک میں اس طرح کیا جاتا، اور نہ عہدِ جاہلیت کے لٹریچر میں اس کو کوئی بلند مرتبہ دیا جاتا۔

(۲) وہ لوگ جو لقمان اور ایسپ (یونانی) کو ایک ہی شخص بتاتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ لقمان کا "ETHIOP" یعنی حبشی ہونا ثابت ہے۔ اور "Th." کا تلفظ "س" "ث" ہوتا ہے، اس لئے ملک شام میں یہ لفظ Sophos (سوفوس) ہوگیا اور یونان میں ایسپ (Aesop) یا ایسپس (Aesopus)، علاوہ اس کے دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسپ ہی اپنی نصیحت آمیز حکایات کی وجہ سے بہت مشہور ہوا ہے۔

ہم کو اس کی صحت میں بھی بہت تامل ہے، کیونکہ اگر لقمان واقعی آزاد شدہ حبشی غلام تھے اور عہدِ داؤد میں وزیر کے مرتبہ پر فایز تھے تو ایسپ سے کوئی تعلق نہیں ہوسکتا کیونکہ داؤد کا زمانہ ۱۰۵۰ قبل مسیح تھا اور ایسپ کا زمانہ ۶۲۰ ق۔م سے ۵۶۴ ق۔م تک رہا ہے اور اگر لقمان کا عہدِ داؤد میں پایا جانا غلط سمجھا جائے اور ان کو ایسپ ہی قرار دیا جائے تو ظاہر ہے کہ عہدِ جاہلیت اور عہدِ سعادت میں انکی حکایات کا بھی علم رہا ہوگا۔ لیکن عہدِ جاہلیت کے لٹریچر اور قرآنِ مجید میں صرف لقمان کے اقوال و امثال پائے جاتے ہیں اور کوئی ایک حکایت بھی اُن سے منسوب نہیں کی جاتی۔ حکایات لقمان کے نام سے جو مجموعہ مشرقی لٹریچر میں پایا جاتا ہے[1] وہ رسول اللہ کے بعد قرونِ وسطیٰ کی چیز ہے اور اس میں بیشک ایسپ کے انداز کی بہت سی حکایتیں نظر آتی ہیں، سو یہ ہوسکتا ہے کہ حکایات لقمان والی ہستی ایسپ ہی ہو، لیکن وہ لقمان جن کا ذکر کلام مجید اور قدیم عربی لٹریچر میں نظر آتا ہے وہ ایسپ کے علاوہ کوئی اور ہستی تھی۔

(۳) اخیقار جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا سنحاریب شاہ اشوریہ کا وزیر تھا جو اس کے بیٹے ایسارہادون کے زمانہ تک رہا۔ اخیقار کی نسبت لکھا ہے کہ وہ نہایت دانشمند وزیر تھا اور اس سے اقوال و نصائح بکثرت منقول ہیں، ہمارے نزدیک وہ لوگ جنھوں نے اخیقار اور لقمان کو ایک ہی شخص قرار دیا وہ زیادہ راستی پر ہیں۔ اس کا ثبوت نہ صرف ان کی کتابوں سے ملتا ہے جن میں اقوال لقمان جمع کئے گئے ہیں، بلکہ خود قرآنِ مجید سے ملتا ہے، کیونکہ بعض نصائح یا اقوال جو اس میں بیان کئے گئے وہی ہیں جو اخیقار کے ہیں۔

ثعلبی نے جو اقوال لقمان کے جمع کئے ہیں اُن میں چند اقوال یہ ہیں:۔

(۱) اپنے دوستوں کے ساتھ محبت و اخلاق کا برتاؤ کرو لیکن اس حد تک نہیں کہ احکامِ خداوندی کی نافرمانی ہونے لگے۔
(۲) تادیب کی چھڑی بچہ کے لئے اتنی ہی مفید ہے جتنا پانی تخم کے نشوونما کے لئے۔
(۳) سفر کو نکلو تو مسلح ہو کر نکلو۔
(۴) بیمار ہونے سے پیشتر طبیب سے مشورہ کر لیا کرو۔

اور یہی تمام اقوال تھوڑے تغیر کے ساتھ بالکل اخیقار کے بھی ہیں۔

خود قرآن پاک کے اندر نصائح لقمان کے سلسلہ میں ایک جگہ یہ نصیحت درج ہے:۔

"واقصد فی مشیک واغضض من صوتک، ان انکر الاصوات لصوت الحمیر"

(جب چلو تو سیدھا راستہ چلو اور گفتگو کرو تو آہستگی سے کیونکہ گدھے کی آواز بدترین آواز ہے)۔

---

[1] پہلا مجموعہ حکایات لقمان کا جو ۴۱ قصے درج ہیں ۱۲۹۹ء میں بمقام پیرس شایع ہوا تھا، دوسرا مجموعہ "حکایات حکیم سانوس" کے نام سے زیرادارت لینڈبرگ شایع ہوا، واضح ہو کہ شامی زبان کا "سانوس" وہی ہے جو یونانی زبان کا ایساؤس یا ایسپ ہے۔

اخیقار کا قول ہے کہ:- "چلنے میں اعتدال اختیار کر، بولنے میں نرمی سے کام لے، کیونکہ اگر بلند آواز سے کوئی گھر بن سکتا، تو گدھا ایک دن میں دو گھر بنا لیتا۔" ان دونوں اقوال کی مماثلت جس قدر واضح ہے محتاج بیان نہیں۔ اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عہد جاہلیت و عہد سعادت میں جس لقمان کا ذکر پایا جاتا ہے اُس سے مراد اخیقار ہے جو مینوا کے بادشاہ سنجاریب کا وزیر تھا اور قرون وسطیٰ میں جو قصص و حکایات لقمان کے نام سے جمع کئے گئے ہیں وہ ایسپ یونانی کے ہیں۔ رہا یہ امر کہ اخیقار عربی میں لقمان کیونکر بن گیا، سو اس کی توجیہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ اخیقار کے روایات بلعم ہی کے نام سے مشہور ہوئی ہوں اور اہل عرب نے اس کا ترجمہ کر کے لقمان کر لیا ہو اور پھر اُس نے "نام" کی حیثیت اختیار کر لی ہو یا یہ کہ خود اشوریہ کی زبان میں احیقار یا اخیقار کا مفہوم لفظ لقمان سے ملتا جلتا ہو۔

مجنوں

"مجنوں" نام نہیں ہے بلکہ قیس کی صفت ہے۔ "دیوانہ یا پاگل" کے معنی میں۔ اس کا نام قیس بن ملوح بتایا جاتا ہے بعض نے قیس بن معاذ لکھا ہے اور یہی "عامر بن صعصعہ" کے قبیلہ کی مشہور ہستی ہے جسے لیلیٰ بنت سعد سے (جو خود قبیلۂ بن عامر کی لڑکی تھی) عشق ہو گیا تھا اس کی تاریخ وفات ۸۰ھ ظاہر کی جاتی ہے۔ لیکن یہ امر مشتبہ ہے کہ واقعی یہ کوئی تاریخی ہستی تھی یا نہیں۔ صاحب اغانی، ابن خلکان اور ابن خلدون نے لکھا ہے کہ مجنوں کی ہستی بالکل فرضی ہستی ہے اور اس کا وجود ظاہر میں کبھی نہیں پایا گیا۔

ابن الکلبی کا بیان ہے کہ مجنوں کا افسانہ اور اس کے اشعار بنو امیہ میں سے کسی شخص کے وضع کردہ ہیں۔ اگر تمام شاعرانہ مبالغوں اور روایاتی اضافوں کو علیحدہ کر دیا جائے تو لیلیٰ و مجنوں کا افسانۂ محبت سادہ و مختصر الفاظ میں صرف اس قدر رہ جاتا ہے کہ:- "قیس عورتوں کی ایک جماعت میں لیلیٰ کو دیکھتا ہے اور اولین نگاہ میں عاشق ہو جاتا ہے، پھر اپنا اونٹ ذبح کر کے اس جماعت کی دعوت کرتا ہے، لیلیٰ بھی اُس سے محبت کرنے لگتی ہے۔ مگر لیلیٰ کا باپ شادی پر راضی نہیں ہوتا اور ایک شخص ورد بن محمد العقیلی سے نکاح کر دیتا ہے، قیس کو یہ معلوم کر کے سخت صدمہ ہوتا ہے اور نجد کی پہاڑیوں اور وادیوں میں پاگلوں کی طرح نیم عریاں حالت میں سرگرداں پھرتا ہے اور اشعار فراق پڑھتا رہتا ہے۔ کبھی کبھی اُسے لیلیٰ بھی نظر آ جاتی ہے اور آخر کار وہ اسی عالمِ نامرادی میں ایک دن مر جاتا ہے۔

ریگستان عرب کی اس سادہ کہانی میں عجمی رنگ آمیزیاں سب سے پہلے نظامی گنجوی نے اضافہ کیں جن کے خمسہ میں مثنوی لیلیٰ مجنوں بھی شامل ہے۔ بعد کو ہاتفی اور امیر خسرو نے بھی اس فسانہ کو مثنوی کی صورت میں پیش کیا اور رفتہ رفتہ یہ واقعہ عجم کی شاعری کا ایک خاص جزو بن گیا جس سے اردو نے بھی فایدہ اُٹھایا۔ مولانا روم کی مثنوی میں بھی لیلیٰ مجنوں کے بہت سے واقعات منظوم کئے گئے ہیں۔ لیکن وہ سب تعبیرات تصوف ہیں اور واقعیت سے انھیں کوئی واسطہ نہیں۔

بالشویک حکومت کی رعایا نوازیاں

بالشویک حکومت نے جو جدید تنظیم شروع کی ہے۔ اس کی بنیاد ہی اس اصول پر رکھی گئی ہے کہ قوم کے ہر بچہ کا نشو و نما بالکل طبیعی طور پر ہونا چاہئے اور اس کے لئے تمام ضروری سہولتیں بہم پہونچانا حکومت کا فرض اولین ہے، عورتوں اور بچوں کی صحت کو ترقی دینا، صغر سنی کی اموات کو روکنا، رعایا کے لئے عمدہ شفاخانے جاری کرنا۔ بچوں کی پرورش عقلی اصول پر ہونا اور عورت کو جدید تعمیر عمرانی کا سنگ بنیاد سمجھنا، یہ ہیں

وہ اصول جن پر ملک کی آیندہ ترقی کی بنیاد قایم کی گئی ہے۔

۱۹۲۱ء کے بعد سے جتنے قوانین وضع ہوئے۔ وہ عام و خاص دو تقسیموں میں منقسم ہو سکتے ہیں۔ قسم اول میں تمام وہ قوانین داخل ہیں جن کا تعلق مسئلۂ نکاح، وراثت، ولایت وغیرہ سے ہے اور جن پر اس وقت گفتگو کرنا ہے۔ ان قوانین کی رو سے جب تک بچہ پرورش پاکر خود مکتب معاش کے قابل نہ ہو، اس کو منجانب حکومت معقول امداد دیجاتی ہے۔ روسی قانون جایز و ناجایز اولاد میں کوئی تفریق نہیں کرتا۔ اور حکومت کی نگاہ میں دونوں قسم کے بچے ایک درجہ رکھتے ہیں، ہاں ۱۶ سال سے کم عمر کی کسی عورت کو کسی شعبہ میں نوکر نہیں رکھا جا سکتا۔ اور بعض حرفتیں ایسی بھی ہیں جن میں کوئی عورت داخل ہو ہی نہیں سکتی۔ کارخانوں میں عورتیں صرف آٹھ گھنٹے اور بعض صورتوں میں صرف سات گھنٹے کام کر سکتی ہیں اور سال میں دو ہفتہ کی رخصت پوری تنخواہ کے ساتھ دیجاتی ہے۔ اسی طرح وضع حمل سے دو ماہ قبل اور دو ماہ بعد تک پوری تنخواہ کے ساتھ ان کو رخصت ملتی ہے۔ بچہ پیدا ہونے پر ہر ماں کو بچہ کے کپڑوں کے لئے کم از کم ۳۰ روبل (روسی سکہ) ملتے ہیں اور آیندہ نو ماہ تک نو روبل ماہوار اس کی پرورش کے لئے ملتے رہتے ہیں۔ یہ تمام رقمیں اس کارخانہ کے مالک سے وصول کی جاتی ہیں جہاں وہ عورت کام کرتی ہے۔ کوئی عورت اپنے بچہ کو ساتھ لے کر کارخانہ میں کام کرتی ہے تو اسے ہر تین گھنٹہ کے بعد نصف گھنٹہ کی چھٹی ملتی ہے۔ کارخانوں میں بچوں سے کام لینے کے متعلق نہایت سخت قوانین نافذ ہیں۔ کسی بچہ سے جس کی عمر ۱۴ سال سے کم ہو کسی کارخانہ کے اندر کسی حیثیت سے بھی کام نہیں لیا جا سکتا۔ چودہ اور سولہ سال کے درمیان بھی صرف اس صورت میں ان سے کام لیا جا سکتا ہے کہ وہ یتیم ہوں اور خاندان میں کوئی شخص ان کی کفالت کرنے والا نہ ہو۔ بچوں سے صرف چھ گھنٹے اور بعض حالتوں میں صرف چار گھنٹے کام لیا جاتا ہے۔ اور ہفتہ میں بیالیس گھنٹے کی چھٹی دینا پڑتی ہے۔ رات کے وقت کام لینا قطعاً ممنوع ہے۔ بچوں کو دو ہفتہ کے بجائے سال بھر میں ایک ماہ کی رخصت ملتی ہے۔ بچوں کے جرایم کے متعلق نہایت غور و خوض کے بعد قوانین مرتب کئے گئے ہیں۔ اور ایسے مقدمات کا فیصلہ ان عدالتوں میں ہوتا ہے جہاں محکمۂ تعلیم، حفظان صحت اور محکمۂ عالیہ کے تین رکن مقررہ کمیٹی سے مشورہ کرنے کے بعد کسی نتیجہ پر پہونچتے ہیں۔

یہ عدالت اور کمیٹی بچوں کے جرایم کی صرف تحقیق رکھتی ہے لیکن سزا نہیں تجویز کر سکتی۔ عدالت اور کمیٹی کا یہ فرض ہے کہ وہ بچوں کو سزا دینے کے بجائے ان کی اصلاح کی طرف توجہ کرے۔ چنانچہ ۱۹۲۵ء میں ایسے صغیر سن مجرموں میں سے ۲۰ فی صدی خاص تعلیمی ادارت میں بھیجے گئے، ۱۶ فی صدی والدین کے حوالے کئے گئے، ۱۶ فی صدی کو خاص استادوں کے ماتحت رکھا گیا، آٹھ فی صدی ان ادارات میں بھیجے گئے جو شریر بچوں کے لئے مخصوص ہیں، دس فی صدی بغرض علاج اسپتالوں میں داخل کئے گئے، اور دس فی صدی "قومی عدالت" کے حوالہ کئے گئے، کیونکہ صرف یہی عدالت سزا دینے کا اختیار رکھتی ہے۔

پھر چونکہ محض قانون سازی سے کسی جماعت کی اصلاح نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے لئے تعلیم بھی نہایت ضروری ہے۔ اس لئے کوشش کی گئی کہ عوام کو حفاظت صحت کے اصول بتائے جائیں چنانچہ مختلف انجمنوں کے ذریعہ سے رعایا کو بتایا گیا کہ صحت کا قیام، نسل کی حفاظت اور ترقی تمدن کے لئے باہمی تعاون کی کس قدر ضروری ہے۔ اسی کے ساتھ طلبہ کو بھی بتایا گیا کہ ان پر سلطنت اور سوسائٹی کی طرف سے کیا فرایض عاید ہوتے ہیں۔ صحت کے متعلق پروپیگنڈا کبھی لکچروں کے ذریعہ سے کیا جاتا ہے، کبھی نمایشیں منعقد کی جاتی ہیں۔ کبھی مظاہرے کئے جاتے ہیں۔ بڑے بڑے پوسٹر چسپاں کئے جاتے ہیں۔ اشتہارات تقسیم ہوتے ہیں۔ ضبط تولید، پرورش بچگان وغیرہ پر تعلیم و ہدایات دیجاتی ہیں چنانچہ ۱۹۲۳ء میں محکمۂ حفظان صحت کی طرف سے ۱۲۰ سو کتابیں شایع ہوئیں۔ جن میں ۱۵ عوام کے لئے مخصوص تھیں صحت کے متعلق جس قدر ادارات ہیں ان کے عملہ کو خاص طور پر طبی تعلیم دیجاتی ہے اور اس تعلیم گاہ کے بڑے بڑے مرکز ماسکو، لینن گراڈ۔ خارقف۔ قیف۔ اوڈیسہ، سامرہ و تاشقند میں موجود ہیں۔ پانچ سال ہوئے، جب سب سے پہلے ماسکو میں نمونتاً ایک انسٹی ٹیوٹ شمالی تفقاز، دوجر و پیٹروک، سائبیریا، قزاقستان میں قایم ہو چکے ہیں۔ ان مقامات میں سند یافتہ ڈاکٹروں، دائیوں اور استادوں کو بھی تعلیم دیجاتی ہے۔ جب ۱۹۲۱ء میں انقلاب اور قحط کے بعد بہت سے لاوارث بچے پائے گئے تو حکومت نے بچوں کی پرورش گاہیں قایم کیں اور روسی معلمین کی ہدایت اور مشورہ

کے مطابق ان "پرورش گاہوں" میں کثرت سے بچے داخل کئے گئے۔ زار کے عہد میں ملک کے اندر صرف دو قسم کے مدارس نظر آتے تھے۔ ایک طبقۂ امراء ورؤساء کے بچوں کے لئے جن میں صرف "تعلیم فرعونیت" دی جاتی تھی اور دوسرے طبقۂ غربا کے مدارس جو امراء کی خیرات سے چلتے تھے مگر اب تمام پرانے اسکول توڑ کر جدید مدارس قایم کئے گئے ہیں جہاں ہر طبقے کے بچے یکساں طور پر تعلیم حاصل کرتے ہیں اور ان میں جماعتی اور اشتراکی روح پیدا کی جاتی ہے۔

اسی اصلاح کے سلسلہ میں تین قسم کے ادارے حکومت نے قایم کئے ہیں۔ ایک ماؤں کے لئے دوسرا بچوں کے لئے جن کی عمر تین سال سے کم ہے۔ اور تیسرا تین سال سے زاید عمر رکھنے والے بچوں کے لئے۔

سنہ ۱۹۲۰ء میں تمام روس کے اندر ۵۱۷ ادارات ایسے تھے جہاں عورتوں کو فرایض امومیت، ضبط تولید اور تعلقات زن وشو کے متعلق مفت تعلیم دیجاتی تھی۔ اسی کے ساتھ آلات تولید وتناسل کے امراض کے خلاف بھی انسدادی تدابیر کی گئیں اور وضع حمل کے وقت حاملہ کو جو خطرات لاحق ہوتے ہیں ان کو مدنظر رکھ عورتوں کو مجبور کیا گیا کہ وہ اسپتالوں میں جاکر بچے جنیں۔ چنانچہ سنہ ۱۹۲۷ء میں شہروں کے اندر ستر فیصدی اور دیہات میں بارہ فیصدی کی نسبت سے سرکاری اسپتالوں میں ۱۹۵۰۴ عورتوں کے قیام کا انتظام ہے، تمام چھوٹے بچوں کے لئے جو پرورش گاہیں قایم ہیں وہاں تمام بچوں کا بغور معائنہ کیا جاتا ہے۔ اور ان کو معاشرتی امراض سے محفوظ رکھنے کے لئے خاص تدابیر اختیار کی جاتی ہیں۔ ان انسدادی تدابیر کے علاوہ گھروں کا معائنہ کیا جاتا ہے اور صحت عامہ کے اصول لوگوں کو بتائے جاتے ہیں۔ یہ معائنہ تین آدمیوں کی ایک جماعت کرتی ہے، جن میں ایک شخص محکمۂ صحت عامہ کا، دوسرا مزدوروں کا، اور تیسرا محکمۂ عدلیہ کا نمایندہ ہوتا ہے۔ اگر ضرورت ہوتی ہے تو بچوں کے لئے دودھ اور پرہیزی کھانے کے باورچی خانے بھی قایم کئے جاتے ہیں۔ جدید پنج سالہ نقشۂ عمل کی رو سے جو پرورش گاہیں قایم کی گئی ہیں وہ تین قسم کی ہیں، ایک وہ جو کارخانوں کے ہیں، دوسری وہ جو کارخانوں سے متعلق ہیں، تیسری خود مزدوروں اور کاریگروں کی قیامگاہوں میں سنہ ۱۹۲۷ء میں اس قسم ۱۰۲۶ پرورش گاہیں کام کر رہی تھیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بمقابلہ سنہ ۱۹۱۳ء کے بچوں کی شرح اموات بجائے ۲۰۰۵ فیصدی کے سنہ ۱۹۲۷ء میں صرف ۱۸۰۷ رہ گئی۔

بڑے بچوں کی پرورش گاہوں کا تعلق "سنٹرل ریسرچ انسٹی ٹیوٹ" واقع ماسکو کے سپرد ہے۔ یہ انسٹی ٹیوٹ سنہ ۱۹۲۹ء میں کھولا گیا تھا انقلاب سے قبل اس قسم کا کوئی ادارہ اُس میں موجود نہ تھا۔ ان ادارات میں سب سے زیادہ اہمیت ورزش جسمانی کو دیجاتی ہے۔ روس میں "ورزش جسمانی کے معنی یہ ہیں کہ وہاں کے نوجوان میدانِ جنگ میں جانے اور اپنے وطن کی حفاظت کے لئے طیار ہو جائیں" اس میں صرف وہ ورزش جسمانی داخل نہیں جسے ہندوستان کے اندر عرف عام میں "کسرت" کہتے ہیں بلکہ اس میں پورے ۲۴ گھنٹے کا پروگرام ہوتا ہے جس میں کام فرصت، تفریح، کھانا پینا، ورزش، کھیل کود اور جمناسٹک سب داخل ہیں۔

انجمن انسداد امراض کا مقصد یہ ہے کہ بچوں میں کوئی جسمانی یا دماغی عارضہ پیدا نہ ہو، اس قسم کی ادارات میں ایک تو وہ ہیں جو معاشرتی تعلیم کے مدارس سے متعلق ہیں اور دوسرے خود کارخانوں کی درسگاہیں ہیں۔ اس کام کے لئے جو طبی امداد کی گاڑیاں طیار کی گئی ہیں۔ ان میں سات الماریاں ہوتی ہیں۔ جن میں سر سے لیکر پیر تک کی تمام بیماریوں کے لئے انسدادی سامان موجود ہوتا ہے۔ بعض گاڑیوں میں "عکس ریز" شعاعوں کا سامان بھی ہوتا ہے۔

انھیں اداروں سے متعلق "بچہ خانے" بھی ہیں۔ ایک وہ جو تین سال سے لیکر چودہ سال کی عمر کے بچوں کے لئے مخصوص ہیں، دوسرے ان بچوں کے لئے جن کی عمریں اسکول جانے کے قابل ہیں یعنی آٹھ سے پندرہ سال تک، تیسرے وہ جو جرائم پیشہ آبادی کے بچوں کے لئے مخصوص ہیں، ان بچوں کے لئے جو دق وسل میں مبتلا ہوں، یا دماغ کی شکایتیں رکھتے ہوں، ان کے لئے بالکل علیحدہ انتظام کیا جاتا ہے۔ مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ حکومت روس نے جن اصول کو سامنے رکھ کر اصلاح شروع کی ہے وہ یہ ہیں کہ:-

(۱) بلحاظ حکمت عملی نیز بلحاظ حمیت انسانی سلطنت کا سب سے بڑا فرض یہ ہے کہ وہ اپنی رعایا کی دماغی اور جسمانی فلاح وبہبود کا خیال رکھے۔

(۲) رعایا کی فلاح و بہبود کے لئے کسی ادارہ کا انتظام جس قدر موثر طریقہ پر سلطنت سے ہو سکتا ہے۔ خیراتی انجمنوں سے ممکن نہیں کیونکہ اگر سلطنت کی پالیسی میں تغیر واقع ہو جائے تو غیر سرکاری انجمنوں کے انتظامات غیر موثر ہو جاتے ہیں۔

(۳) فلاح و بہبود کا انتظام حتی الامکان "انسدادی" ہونا چاہئے۔ اور اسے بچہ کی ولادت سے قبل شروع ہو جانا چاہئے۔

واقعہ یہ ہے کہ جدید حکومت روس کی داستان سننے سنانے کے قابل ہے اور حیرت ہوتی ہے کہ وہی ملک جہاں اب سے چند سال قبل رعایا نام تھا صرف ذلیل درجہ کے غلام کا، انسانیت و مساوات کے ان بلند اصول پر کیونکر کاربند ہو سکا جو اس وقت تک مغرب کی بڑی بڑی آزاد و مہذب سلطنتوں کو نہیں معلوم۔ حقیقت یہ ہے کہ بالشویک حکومت نے "انسان" کے مفہوم کو بدل دیا ہے اور شخصی و انفرادی انسان تو وہاں باقی ہی نہیں رہا۔

دنیا کا ہر شخص اپنی جگہ پہلے اپنی ذات اور اپنی انفرادیت پر غور کرتا ہے، لیکن وہاں یہ بتایا جاتا ہے کہ انسان نام صرف ایک شخص کا نہیں ہے بلکہ ایک جماعت اور پوری سوسائٹی کو "انسان" کہتے ہیں۔ وہاں انسان کا "جزئی" مفہوم مٹتا جا رہا ہے اور اس کی جگہ "کلی" مفہوم کو سامنے رکھ کر کام ہو رہا ہے۔

وہاں بچپن ہی سے تعلیم دی جاتی ہے کہ بچہ اپنے آپ کو انفرادی شخص نہ سمجھے بلکہ جماعت کا ایک رکن خیال کرے اس کے اسکول کا نصاب اس کے کھیل کود اور تمام مشاغل تفریح جماعتی بنیاد پر قایم کئے جاتے ہیں اور اس لئے جب وہ بڑا ہوتا ہے تو اپنے آپ کو "منظم رائے عامہ" کے سپرد کر دیتا ہے جسے روسی زبان میں "آبشسٹ ونّاسٹ (obshest vennost.) کہتے ہیں۔

جب وہ کسی کارخانہ یا دفتر میں کام کرتا ہے تو اپنی ذات یا اپنی اغراض کو سامنے رکھ کر کام نہیں کرتا بلکہ وہ اس اعتقاد و یقین کے ساتھ کام کرتا ہے کہ اس کے ہاتھ کی ہر جنبش سے ملک و قوم کو فایدہ پہونچ رہا ہے۔

"ہر کارے و ہر مردے" کا کوئی مفہوم وہاں نہیں ہے، وہاں ہر کام ہر شخص کے لئے ہے۔ اور ہر شخص اگر وہ کسی کارخانہ میں کام کرتا ہے تو اس کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اس جماعت میں شامل ہو جائے جسے "شاک برگیڈ" (Shock Brigade.) کہتے ہیں۔ یہاں اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ مال طیار کرنے کے لئے وقت سے زیادہ کام کرے اور کوئی مزید اجرت نہ مانگے۔

الغرض روس نے اب دنیا کے سامنے ایک بالکل نئے انسان کو پیش کیا ہے جس کا نام "اجتماعی انسان" (Collective man.) ہے اور وہ وقت دور نہیں جب عالم کے ہر ہر فرد کو یہی "اجتماعی انسان" بننا پڑے گا، اگر وہ اپنی نجات چاہتا ہے۔

کلیلہ و دمنہ

اسی موضوع پر بہی ہر کلمین کا لکھا ہوا تفصیلی مقالہ ملاحظہ فرمایئے جو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں شایع ہوا ہے۔ مختصراً عرض کئے دیتا ہوں۔

یہ کتاب سب سے پہلے سنسکرت زبان میں لکھی گئی اور کلیلہ، دمنہ دونوں بگڑی ہوئی صورتیں ہیں اصل سنسکرت الفاظ کرتکا اور دمنکا کی (یہ نام تھے دو گیدڑوں کے) سریانی زبان میں جو ترجمہ ہوا ہے اس میں یہ دونوں نام کلیلاگ اور دمناگ ہو گئے۔ سنسکرت سے پہلا ترجمہ پہلوی زبان میں ہوا اس کے بعد عربی میں اور پھر اسلامی و عیسوی ادبیات میں ہر جگہ یہ کتاب مشہور ہو کر مختلف زبانوں میں منتقل ہوئی۔

یہ کتاب پہلے سنسکرت زبان میں کشمیر سنہ ۳۰۰ء میں لکھی گئی تھی۔ اس کا مصنف کوئی وشنوئی برہمن تھا جس کا نام اب تک متحقق نہیں ہو سکا یہ کتاب امراء و شاہزادگان کی تعلیم و تربیت کے لئے لکھی گئی تھی اور جانوروں کے فرضی قصوں کے ذریعہ سے اصول جہانبانی بتانا اس کتاب کا

اصلی مقصود تھا۔ سنسکرت کی دو مشہور کتابیں تنترا خیا ئیکا اور پنچ تانترا۔ اسی کتاب کی دو مختلف صورتیں ہیں۔

پنچ تانترا کا پہلوی زبان میں سب سے پہلا ترجمہ خسرو انوشیرواں (۵۳۱-۵۷۹ء) کے زمانہ میں ہوا۔ مترجم کا نام بُرزوی تھا۔ یہ دربار کا طبیب تھا اور محض اسی کام کے لئے ہندوستان بھیجا گیا تھا۔ بُرزوی نے اس میں چند اور قصّوں کا بھی اضافہ کردیا جو ہندوستان ہی میں اُس نے سنے تھے۔ اس کا دیباچہ خود اسی نے لکھا تھا۔

بُرزوی کا یہ ترجمہ معدوم ہوچکا ہے لیکن اس سے جو ترجمہ سریانی زبان میں ۵۷۰ء کے قریب پیر دووت بود نے کیا تھا۔ اُس کا ایک نسخہ ضرور اب بھی پیرس میں پایا جاتا ہے۔

اس کے تین صدی بعد عبداللہ بن المقفع نے بُرزوی کے ترجمہ کو عربی میں منتقل کیا اور تھوڑا بہت اضافہ بھی اپنی طرف سے کیا۔ ابن المقفع کا یہ ترجمہ حقیقتاً ادبی خوبیوں اور انشاء عالیہ کا بہترین نمونہ تھا جسے صرف خواص کے طبقہ تک محدود رہنا چاہئے تھا۔ لیکن موضوع اس قدر عام پسند تھا کہ ہر طبقہ و جماعت میں اس کی شہرت ہوگئی اور نقل و روایت کی عمومیت نے اس کو بڑی حد تک غارت کردیا۔ چنانچہ اس وقت عربی زبان میں جو ترجمے اس کے پائے جاتے ہیں۔ ان کے متعلق یہ کہنا دشوار ہے کہ ابن مقفع کے اصل نسخہ سے کتنا انحراف ان میں کیا گیا ہے۔

ابن مقفع کا ترجمہ تین مرتبہ عربی نظم میں لایا گیا۔ پہلی مرتبہ تو ابن مقفع کے ہم عصر ابان اللاحقی نے کیا جو اب ناپید ہے۔ دوبارہ ۱۱۰۰ء میں ابن الہبار نے کیا۔ تیسری بار دارالحکم کے نام سے عبدالمومن نے ۱۲۴۲ء میں کیا۔

دسویں یا گیارھویں صدی میں ابن مقفع کے ترجمہ کو ایک سریانی زبان کے عالم نے سریانی میں منتقل کیا۔ ہرچند اس نے عیسوی رنگ پیدا کیا اور ترجمہ میں بھی غلطیاں کیں لیکن چونکہ اس نے ایسے نسخے سے ترجمہ کیا تھا جو ابن مقفع سے قریب تر عہد کا تھا۔ اس لئے اس کی اہمیت نقادانِ فن کے نزدیک بہت ہے۔

شاہنامہ میں فردوسی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مقفع کا ترجمہ پہلوی زبان میں نصر بن احمد سامانی کے عہد میں (۹۱۴-۹۴۳ء) وزیر بلعمی کے حکم سے کیا گیا تھا لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ختم نہیں ہوسکا۔ اسی بادشاہ کے حکم سے رودکی نے بھی اس کو نظم کیا جس کے صرف سولہ شعر اسدی کے لغات فرس میں نظر آتے ہیں۔

ابن مقفع کا ترجمہ فارسی نثر میں ۱۱۲۱ء کے بعد نظام الدین ابوالمعالی نصر اللہ نے کیا تھا اور بہرام شاہ فرمانروائے غزنہ کے نام معنون کیا گیا تھا اسی ترجمہ کو احمد بن محمود الطوسی قانعی نے نظم کرکے سلطان عزیزالدین کیکاؤس (۱۲۴۲-۱۲۹۳ء) کی خدمت میں پیش کیا اور پھر نظر ثانی کے بعد ملا حسین واعظ کاشفی (۱۵۰۵ء) نے جو حسین بیقرا (والی ہرات) کا واعظ دربار تھا وزیر احمد سہیلی کے نام پر انوار سہیلی کے عنوان سے پیش کیا۔ یہ کتاب بہت مقبول ہوئی اور اس کا ترجمہ دُنیا کی تمام زبانوں میں کیا گیا۔ لیکن چونکہ انوار سہیلی کی عبارت و انشا، بہت دقیق و مشکل تھی اس لئے شہنشاہ اکبر نے ابوالفضل کو مامور کیا کہ وہ دوبارہ اس کو مرتب کرے۔ چنانچہ عیار دانش کے نام سے ۱۵۸۸ء میں دوسرا ترجمہ پیش کیا گیا جس میں ابن مقفع اور برزوی کے اصل دیباچے بھی شامل تھے مگر یہ کتاب شایع نہ ہوسکی۔

ترکی زبان میں بھی ابن مقفع کا ترجمہ دوبارہ منتقل کیا گیا لیکن نصراللہ کے ترجمۂ فارسی سے۔ قدیم ترکی میں بھی ایک شخص مسعود نامی نے اس کو منتقل کیا۔ اس کے بعد یہ منظوم بھی ہوا اور سلطان مراد اول کے سامنے پیش کیا گیا۔ حال کی ترکی نثر میں بھی اس کو منتقل کیا گیا اور غالباً ۱۵۴۸ء سے کچھ زمانہ قبل علی بن صالح یا علی چلپی نے انوار سہیلی کا ترجمہ مقفّی عبارت (ترکی) میں کیا۔ اور ہمایوں نامہ کے نام سے سلطان سلیمان اول کے سامنے پیش کیا اسی ہمایوں نامہ کا ترجمہ بعد کو فرانسیسی، جاوی، ملائی، زبانوں میں ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ ہمایوں نامہ بلحاظ حسن انشا کے انوار سہیلی سے بدرجہا بہتر تھا۔

ابن المقفع کی کتاب کا ترجمہ عربی سے ترکی میں عبدالعلام فیض خاں اوغلو نے بھی کیا تھا جو ۱۸۸۹ء میں بمقام قازان شایع ہوا۔

مغولی زبان میں بھی ملک افتخار الدین محمد بن ابی نصر نے اس کا ترجمہ کیا۔ لیکن اب وہ معدوم ہے۔ اسی طرح حبشی زبان کا ترجمہ بھی اب

نایاب ہے -

عبرانی میں اس کا ترجمہ ربی جوئیل نے کیا تھا - اور ابن مقفع کے نہایت قدیم نسخہ کو سامنے رکھ کر کیا گیا تھا - اس کے بعد ربی جوئیل کا ترجمہ لاطینی اور ہسپانی زبانوں میں کیا گیا - گیارھویں صدی کے آخر میں یونانی زبان میں بھی اس کا ترجمہ کیا گیا لیکن براہِ راست ابن مقفع کے نسخہ سے - عہدِ اکبری میں مفرح القلوب کے نام سے تاج الدین نے جو ترجمہ پیش کیا وہ پنچ تانترا کے ترجمہ سنسکرت ہتوپادیشا سے کیا گیا تھا - اسی مفرح القلوب کو میر بہادر علی حسینی نے ۱۸۰۲ء میں ہندوستانی یا اُردو زبان میں منتقل کیا - اس کے اس کے ایک سال بعد گل کرائسٹ نے اسی کو اخلاق ہندی کے نام سے پیش کیا -

ملائی زبان میں جو کتاب "حکایات کلیلہ ودمنہ" کے نام سے پائی جاتی ہے وہ ابن مقفع کی کتاب اور پنچ تانترا کے تامیلی ترجمہ دونوں کو سامنے رکھ کر مرتب کی گئی -

ابن مقفع کی کتاب کو سامنے رکھ کر اس طرح کی اور کتابیں لکھنے کی تین بار کوشش کی لیکن کامیابی نہ ہوئی - حقیقت یہ ہے کہ کلیلہ ودمنہ دُنیا کی اُن چند کتابوں میں سے ہے جو شہرت وقبول کے انتہائی درجہ تک پہونچیں اور کرۂ ارض کی تمام زبانوں میں جن کا ترجمہ ہوا -

---

مزامیر کی حقیقت ـــ سماع بالمزامیر

یہ مسئلہ دو اجزا پر مشتمل ہے ایک یہ کہ مزامیر کے ساتھ گانا سننا کیوں حرام ہے اور دوسرے یہ کہ مزامیر سے کیا مراد ہے -

امر اول کے متعلق میں زیادہ تفصیل کے ساتھ گفتگو کرنا غیر ضروری خیال کرتا ہوں کیونکہ سماع کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور اس کے دونوں پہلوؤں پر کافی بحث ہو چکی ہے - وہ لوگ جو اس کو جائز قرار دیتے ہیں وہ بھی کثیر دلایل پیش کرتے ہیں اور جو ناجائز کہتے ہیں وہ بھی کافی ثبوت عدم جواز کا اپنے پاس رکھتے ہیں - میرا فتویٰ اس مسئلہ میں دونوں فریق سے بالکل علیحدہ ہے اور میں دونوں کے دلایل کو دور از کار سمجھتا ہوں کیونکہ یہ لوگ جب کسی مسئلہ پر گفتگو کرتے ہیں تو آنکھ بند کرکے صرف منقولات اور روایات کو دلیل راہ بناتے ہیں اور انھیں اس سے مطلق بحث نہیں ہوتی کہ یہ روایات کس حد تک قابلِ اعتبار ہیں، زمانہ کے ماحول اور تاریخ کے لحاظ سے ان روایات کا کیا مفہوم قرار دینا چاہیئے اور ان سے کس اصول کے تحت استخراج نتایج کرنا چاہیئے - الغرض یہ حضرات نہ خود اپنی عقل سے کام لیتے ہیں اور نہ دوسرے کو اس کی اجازت دیتے ہیں -

اس مسئلہ میں بھی دونوں فریق نے اسی قسم کی غلطی کا ارتکاب کیا ہے اور خواہ مخواہ ایک معمولی بات کو اس درجہ اہمیت دیدی ہے کہ سماع کا مسئلہ بھی گویا مہمات مسایل اسلام میں داخل ہو گیا ہے - سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیئے کہ جس زمانہ میں نادر اسلام ہوا ہے اسوقت حالت کیا تھی اور ماحول کا تقاضہ اس مسئلہ میں کیا تھا ــــ اس سے غالباً کسی کو انکار نہیں ہو سکتا ہے کہ ابتداء اور ارتقاء میں ہمیشہ ایک قوم کو انھیں مسایل کی طرف توجہ ہوتی ہے - جن کا تعلق صرف تعمیر قوم سے ہوتا ہے نہ کہ تعمیر تمدن سے یعنی سب سے پہلے اس کو اپنی بنیاد استوار کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ مسئلہ مطلقاً سامنے نہیں ہوتا کہ اس بنیاد پر آگے چل کر جو عمارت تعمیر کی جائے گی - اس کی آرائش و زیبایش کس طرح کی جائے گی - اس لئے کھلی ہوئی بات ہے کہ اوایل عہدِ اسلام میں فنون لطیفہ کی طرف توجہ کرنے کا کوئی موقعہ ہی نہ تھا - بلکہ برخلاف اس کے ضرورت اس امر کی تھی کہ اس ذوق کو بھی لوگوں میں نہ پیدا ہونے دیا جائے - کیونکہ فنونِ لطیفہ کا تعلق ترقی تمدن سے ہے نہ کہ تعمیر قوم سے اور تعمیر قومی کے زمانہ میں ایسے فنون کی طرف مایل ہو جانا جو تعیشات تمدن کے لوازم میں داخل ہیں کسی طرح مناسب نہیں -

اس کے بعد جب حکومت اسلام پر ابتدائی دور گزر کر دوسرا دور آیا یعنی جب سلطنت وسیع اور مضبوط ہو گئی تو دیگر علوم و فنون کے ساتھ موسیقی کی طرف بھی توجہ ہوئی یہاں تک کہ دور عباسیہ اسی فن کی بدولت عہد اسلام کا دور زریں کہلایا جانے لگا اور علمی، عملی دونوں صورتوں سے اس کو

انتہائی تکمیل کی حد تک پہونچا دیا چنانچہ کتاب الآغانی کی بیس جلدیں اس دعوے کا کافی ثبوت ہیں۔

بہرحال موسیقی یا سماع کا مسئلہ کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے جس کا تعلق مذہب یا معتقدات مذہب سے ہو بلکہ اس کا واسطہ صرف قومی حالات سے ہے۔ اگر کسی قوم کی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی حالت واقعی قابل اطمینان ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ فنون لطیفہ کی طرف مایل نہ ہو۔ اور اگر صورت اس کے برعکس ہے تو اُسے کوئی حق حاصل نہیں کہ وہ اس طرف توجہ کرے۔ اس لئے اگر ابتداءِ عہدِ اسلام میں سماع حرام تھا تو بالکل درست تھا کیونکہ حالات کا اقتضاء یہی تھا اس کے بعد جب دورِ ترقی میں موسیقی کا رواج ہوا تو بالکل صحیح و برمحل ہوا کیونکہ ترقی تمدن کے ساتھ ساتھ اسکو بھی معاشرت و معیشت کے لوازم میں شامل ہونا چاہئے تھا رہ گیا عہدِ حاضر سو مسلمانوں کی حالت دیکھ کر ہر شخص اپنی جگہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ فنونِ لطیفہ میں ان کا حصہ لینا کس حد تک درست ہے۔ وہ قوم جسے پیٹ بھر کھانا نہ ملے، ستر پوشی کے لئے کپڑا نہ نصیب ہو وہ کس منھ سے نغمہ و صہبا کا نام لے سکتی ہے اور اُسے کیا حق حاصل ہے کہ وہ اس طرف توجہ کرے۔ مشائخ و صوفیہ کا ذکر نہ کیجئے کہ وہ تو اس فکر سے فارغ و بے نیاز ہے اور اُنہیں قوم کی اس دردناک حالت کا احساس ہی نہیں، وہ جو چاہے کریں اور جب جی میں آئے "آواز دوست" پر اظہار مستی کیا کریں۔

مزامیر جمع ہے مزمار کی۔ جسکے لغوی معنی اُس آلہ کے ہیں جس کو پھونکا جائے، لیکن چونکہ منھ سے بجانے والی نے کی قسم کے دو ساز ہیں ایک وہ جن میں پتی (قصبۃ) رکھی ہوتی ہے اور جن کا ایک حصہ منھ میں داخل کرکے بجایا جاتا ہے جیسے الغوزہ اور دوسرے وہ جن میں پتی نہیں ہوتی بلکہ صرف پھونک کر آواز نکالی جاتی ہے جیسے بانسری، اس لئے عرب کے ماہرین موسیقی نے اول الذکر کا نام مزامیر رکھدیا اور دوسرے کو یراع کہتے ہیں۔

قدیم سامی لٹریچر سے معلوم ہوتا ہے کہ مزامیر ان کے یہاں بھی پائے جاتے تھے۔ لیکن اہلِ ایران کا بیان ہے کہ نے یا مزمار کی ایجاد ایران کی ہے اور جمشید اس کا موجد تھا۔ عرب قبل اسلام میں مزمار محافل نشاط میں بھی بجائی جاتی تھی اور حجاز کے یہودی جنگ کے وقت بھی اس سے کام لیتے تھے۔ جسوقت ظہورِ اسلام ہوا تو حالت یہ تھی کہ عرب میں کثرت سے پیشہ ور عورتیں مزمار بجایا کرتی تھیں جنھیں زمارہ کہتے تھے۔ اور اُن کا چال چلن اس قدر خراب تھا کہ زمارہ اور زانیہ کے مفہوم میں کوئی فرق باقی نہ رہ گیا تھا۔ اسی لئے رسول اللہ نے مزامیر کے ساتھ گانا سننے کو حرام کر دیا کیونکہ اسوقت مزامیر کے ساتھ گانا سننے کا مفہوم ہی یہ تھا کہ زمارہ کے عشوۂ و ناز پر اپنے آپ کو قربان کر دیا جائے۔

اول اول اہلِ عرب جس ساز کو مزمار کہتے تھے۔ اہل عرب نے اس کا نام نے رکھا تھا بعد کو جس کے اندر قصبہ یا پتی ہوتی تھی اُسے نے نرم اور نرم سیاہ کہتے تھے اور دوسری قسم کو نے سفید۔

عہدِ عباسیہ کے ایک ماہر موسیقی نے جس کا نام زنام تھا ایک قسم کی مزمار بنائی جو نے زنامی کے نام سے مشہور ہوئی۔ چنانچہ اسپین میں جس ساز کا نام (Xalami.) ہے وہ یہی زنامی ہے۔

فارابی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مزمار میں آٹھ سوراخ ہوا کرتے تھے جن پر اُنگلیاں رکھی جاتی تھیں۔ ایک چھوٹی قسم کی مزمار کا نام اُس نے سرنائے بتایا ہے جو بعد کو سُرنے اور سرنا ہو گیا۔

ترکوں میں یہی لفظ زرنا ہو گیا۔ اور ایک دوسرا ساز جسے بوق کہتے ہیں وہ بھی اس سے بنایا گیا جیسا کہ ابن خلدون نے لکھا ہے۔ مسلمانوں میں مزامیر کا استعمال زیادہ تر جشن کے جلوس کے موقعہ پر ہوا کرتا تھا۔ اور فوج میں بھی اس کا رواج تھا۔ ابن خورداد بہ نے لکھا ہے کہ ایرانیوں نے دوہری پتی کی بھی نے ایجاد کی تھی۔ جسے وہ دونائے کہتے تھے اور اہلِ عرب اس کو زمر اثنی کے نام سے موسوم کرتے تھے۔ اسی قسم کے مزماری سازمیں مشک کی بین (Bag pipe.) بھی شامل ہے جس کا عہدِ اسلام سے بہت پہلے ساسانی آثار میں پتہ چلتا ہے۔ ابن سینا اور ابن زیلا اس کو مزمار الجراب کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

چنگ بھی مزامیر میں شامل ہے جو فی الاصل چین کی ایجاد ہے لیکن اہل عرب میں اس کا رواج نہیں ہوا۔ ابن غیبی نے اس کا نام مستق رکھا ہے اور اہلِ ایران بیشا مشت کہتے تھے۔

چلپی نے ایک اور ساز قوال کا بھی ذکر کیا ہے جو مزمار میں شامل ہے۔ یہ ایک قسم کی بانسری تھی جسے گلہ بان استعمال کیا کرتے تھے۔

اہلِ عرب کی مزمار خصوصیت کے ساتھ بہت لمبی ہوتی تھی۔ چنانچہ اہلِ یونان بہت باتونی شخص کو عربی مزمار سے تشبیہہ دیا کرتے تھے۔

ابتدائے عہدِ اسلام میں اہلِ عرب اُس کو قصابہ کے نام سے پکارتے تھے اور شعراء بھی اسی لفظ کو استعمال کرتے تھے۔ الغرض عرب میں جن ساز وں کو مزامیر کے نام سے موسوم کرتے تھے ان کا کوئی تعلق تار سے نہ تھا۔ بلکہ منھ سے پھونک کر بجائے جاتے تھے۔ اس لئے مزامیر کو تار کے ساز سمجھنا غلط ہے - - - - - - اور اگر گانا صرف مزامیر کے ساتھ حرام ہے تو کوئی حرج نہیں۔ آپ ستار، سارنگی، بین، قانون وغیرہ کے ساتھ سنئے اور اگر کوئی اعتراض کرے، تو کہہ دیجئے کہ یہ ساز تو مزامیر میں شامل نہیں ہیں۔

مثنوی

مثنوی فنِ شعر کے لحاظ سے جو چیز ہے وہ غالباً سب کو معلوم ہے۔ یعنی ہر بیت کا علٰحدہ علٰحدہ ایک مستقل مضمون پر حاوی ہونا اور ہر بیت یا شعر کے دونوں مصرعوں کا متوازن قافیہ رکھنا۔

اُردو فارسی اور ترکی میں تمام وہ طویل نظمیں جن میں کوئی واقعہ یا داستان (رزم کی ہو یا بزم کی وہ مذہبی ہوں یا اخلاقی) بیان کی جاتی ہے اسی خصوصیت کی حامل ہوتی ہیں اور اُن کو مثنوی کہتے ہیں۔ جس کی ابتدا غالباً ایران سے ہوئی ہے۔

تذکرہ "دولت شاہی" کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عضدالدولہ دیلمی کے زمانہ تک (جس کا ۳۷۲ھ میں انتقال ہوا) قصرِ شیریں پر ایک بیت قدیم پہلوی زبان میں منقوش پایا جاتا تھا جس کے دونوں مصرعہ برابر کا قافیہ رکھتے تھے اور سوائے اس شعر کے قبل اسلام کی ایرانی شاعری سے کوئی نمونہ مثنوی کا نہیں پایا جاتا۔

البتہ عہدِ اسلام کی ایرانی شاعری میں متعدد مثالیں مثنوی کی نظر آتی ہیں۔ جن میں سب سے زیادہ قدیم "ابو شکور بلخی" کی مثنوی ہے۔ اور اسی کو اس کو مثنوی کا موجد کہتے ہیں، اس کے بعد رودکی کا نام لیا جاتا ہے جو ابو شکور بلخی کے اخیر عہد کا ہمعصر شاعر تھا اور اُس نے بھی جب کلیلہ و دمنہ کا ترجمہ فارسی میں کیا تو مثنوی کا وہی انداز اختیار کیا جو ابو شکور بلخی نے اختیار کیا تھا لیکن سب سے پہلی مثنوی جو مکمل صورت میں سامنے آئی "شاہ نامہ" ہے جسے دقیقی نے شروع کیا اور فردوسی نے انجام تک پہونچایا۔ اس کے بعد اسی فردوسی کی یوسف زلیخا ہے جو اسی بحرِ متقارب لکھی گئی۔

فردوسی کے ہمعصر عنصری سے بھی ایک مثنوی (وامق و عذرا) منسوب کی جاتی ہے جو اب دستیاب نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ لامعی نے ترکی زبان میں اس کا ترجمہ کیا تھا اور اُس کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مثنوی کا پلاٹ کیا تھا۔

"وامق کسی آتشکدہ کا مغ تھا اور عذرا ایک نوجوان لڑکی تھی جس نے اس آتشکدہ کی خدمت کے لئے اپنی زندگی وقف کردی تھی۔ ان دونوں میں محبت ہوگئی لیکن چونکہ یہ محبت مذہباً ممنوع تھی اس لئے دونوں جدا کردئے گئے۔ عذرا شمال کی برفیلی سرزمین کی طرف جلاوطن کردی گئی اور وامق کو اتھوپیا کی گرم آب وہوا میں بھیجدیا گیا۔ آخر کار یہ دونوں گھل گھل کر مرگئے اور مرنے کے بعد عذرا کی روح نے ستارہ سنبلہ کی صورت اختیار کرلی اور وامق کی روح نے "سماک رمح" کی۔"

قصہ کی نوعیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ خالص ایرانی دماغ کی پیداوار ہے، لیکن عربی نام وامق و عذرا بعد کے ترجموں میں بڑھا دئے گئے۔

اُن مثنویوں میں، جو ہم تک پہونچی ہیں سب سے مقدم ناصر خسرو کی دو اخلاقی مثنویاں ہیں۔ روشنائی نامہ اور سعادت نامہ جو بحرِ ہزج میں لکھی گئی

ان کے بعد ویس ورامین ہے جسے عوفی نے فخرالدین گورگانی سے منسوب کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ گورگانی نے پہلوی زبان کے کسی قصہ سے اس کو لیا تھا۔

ویس مرد کے بادشاہ موبد کی لڑکی تھی جو اپنے دیور رام یا رامین پر عاشق ہوگئی تھی اول اول تو رامین نے پرواہ نہ کی لیکن جب اس کا بھائی قتل ہوگیا تو اس نے شادی کرلی۔

اگر یہ مثنوی واقعی گورگانی کی لکھی ہوئی ہے تو ہم کو سمجھنا چاہئے کہ یہ گویا پہلی عشقیہ مثنوی تھی جو بحر متقارب میں لکھی گئی ورنہ اس سے قبل کی تمام مثنویاں رزمیہ تھیں اور بحر ہزج میں لکھی گئی تھیں۔

عشقیہ مثنوی کا خلاق صحیح معنی میں نظامی گنجوی ہوا ہے۔ ہر چند نظامی نے بھی اول اول اپنی تصنیف "مخزن اسرار" میں صرف مذہبی و اخلاقی نصائح کو حکایات و قصص کی صورت میں بیان کیا۔ لیکن بعد کو پنج گنج کی بعض مثنویاں بالکل عشقیہ تھیں۔ پنج گنج کی ایک مثنوی خسرو شیریں ہے جس میں خسرو پرویز ساسانی بادشاہ کی محبت ایک عیسائی شہزادی شیریں سے دکھائی گئی ہے۔

شیریں کو ایک شخص فرہاد و بھی چاہتا تھا۔ جو اس وقت کا زبردست انجینیر یا معمار تھا لیکن اس کی محبت ناکام رہی اور نامرادانہ زندگی بسر کرتے ہوئے اس نے اپنی جان دیدی۔

دوسری مثنوی لیلیٰ مجنوں ہے تیسری ہفت پیکر جس میں بہرام گور ہیرو قرار دیا گیا ہے، اس مثنوی میں سات کہانیاں بہرام گور کی محبوب بیویوں کی زبانی بیان کی گئی ہیں چوتھی مثنوی یوسف زلیخا ہے اور پانچویں سکندر نامہ۔

سکندر نامہ رزمیہ داستان ہے سکندر کے کارناموں کی اور یوسف زلیخا میں تقریباً وہی کہانی درج ہے جو فردوسی کی یوسف زلیخا میں پائی جاتی ہے۔

نظامی نے ان پانچوں مثنویوں کی ابتدا فردوسی کی طرح کی ہے کہ پہلے حمد و نعت پھر منقبت اور اس کے بعد شاہ وقت کی تعریف۔ نظامی نے معراج کے واقعہ کو البتہ بڑھا دیا ہے۔

نظامی کا اتباع فارسی میں جامی نے کیا ترکمانی زبان میں شیخی و فضولی نے ترکی میں میر علی شیر نوائی نے اور اردو میں امین و تجلی نے۔ چنانچہ شیخی و فضولی کی خسرو شیریں و لیلیٰ مجنوں۔ علی شیر نوائی کا خمسہ، امین کی یوسف زلیخا اور تجلی کی لیلیٰ مجنوں سب اسی تقلید و اتباع کا نتیجہ تھیں۔

فارسی زبان میں مثنوی جلال الدین رومی اپنی نوعیت کے لحاظ سے بالکل اکیلی مثنوی ہے جس کی نظیر نہ اس سے قبل کبھی پائی گئی نہ بعد کو۔ تصوف اور مابعد الطبیعیات کے مسائل کو لطیف حکایات اور قصص و تمثیل کے ذریعہ سے جس طرح انھوں نے سمجھایا وہ انھیں کا حصہ تھا۔

عربی لٹریچر میں مثنوی کی قسم کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔ ہر چند ابیات تو پائے جاتے ہیں یعنی ایسے مکمل شعر ضرور نظر آتے ہیں جن کے دونوں مصرعے متوازن قافیے رکھتے ہوں اور جنھیں اگلے شعر سے کوئی تعلق نہیں لیکن مثنوی کی تعریف میں نہیں آتے۔

ثعالبی نے یتیمۃ الدہر میں فارسی کے کچھ ترجمے مثنوی کی مثال میں بے شک پیش کئے ہیں۔ بعض طویل نظمیں حریری اور محمد بن مالک کی بھی ہیں لیکن ان کا تعلق قواعد زبان سے ہے اور قصہ و حکایت سے کوئی واسطہ نہیں جو مثنوی کا جزو لازم سمجھا جاتا ہے مثنوی زیادہ تر بحر متقارب اور بحر ہزج میں اساتذۂ قدیم نے لکھی ہیں، لیکن نظامی نے مخزن الاسرار میں بحر سریع استعمال کی ہے اور ہفت پیکر میں بحر خفیف۔ جلال الدین رومی اور فریدالدین عطار نے بحر رمل سے کام لیا ہے۔

خوارج کی مختصر تاریخ

۳۷ھ میں صفر کا مہینہ ہے۔ جنگ صفین میں ایک جانب امیر معاویہ کا لشکر آراستہ ہے اور دوسری طرف جناب امیر کا۔ جنگ کا سبب

وہ باہمی اختلاف ہے جو فریقین میں شہادت عثمان غنی کے سلسلہ میں پیدا ہوگیا ہے۔ امیر معاویہ کی طرف سے یہ تجویز پیش ہوتی ہے کہ اس باب میں دو حکم مقرر کئے جائیں جو قرآن کے مطابق فیصلہ کریں ۔ جناب امیر کی فوج کے اکثر آدمی اس پر راضی ہوجاتے ہیں یا تو اس لئے کہ وہ جنگ سے تھک جاتے ہیں یا اس وثوق پر کہ جب قرآن کی رو سے فیصلہ کیا جائے گا تو انہیں کے حق میں ہوگا۔ لیکن فوج کا ایک حصّہ جو قبیلۂ تمیم سے تعلق رکھتا تھا اسکی مخالفت کرتے ہوئے "لاحکم الا اللہ" کی آواز بلند کرتا ہے اور امیر معاویہ کی اس تجویز کو نہیں مانتا۔ جب ان لوگوں کی مخالفت فیصلہ کی قرار داد کو مسترد نہیں کرسکتی تو وہ جناب امیر کی فوج سے نکل کر کوفہ کے قریب ایک گاؤں (حروراء) میں پہونچ جاتے ہیں اور ایک معمولی شخص عبداللہ بن وہب الراسی کو اپنا سردار بنا لیتے ہیں۔

اس کے بعد چونکہ فیصلہ جناب امیر کے خلاف ہوا اس لئے اور بھی بہت سے لوگ کوفہ سے نکل کر ابن وہب کی جماعت میں مل گئے اور یہ گروہ خارجی کہلایا یا تو اس لئے کہ وہ کوفہ سے باہر نکل گئے تھے یا اس لئے کہ وہ جناب امیر کی جماعت سے خارج ہوگئے تھے۔

اس جماعت کی مخالفت ایک طرف جناب امیر اور علوئین سے اس لئے تھی کہ کیوں انھوں نے امیر معاویہ کی تجویز سے اتفاق کرکے فیصلہ حکم کے سپرد کیا۔ اور دوسری طرف حضرت عثمان کے قتل کو جایز ٹھہرا کر امیر معاویہ کے بھی مخالف تھے۔ انھوں نے جناب امیر کی خلافت سے انکار کرکے علم بغاوت بلند کیا اور سخت شورش پیدا کی وہ بزور شمشیر اپنے عقیدہ کو پھیلانا چاہتے تھے اور اس سلسلہ میں قتل و بے رحمی کی بہت دردناک مثالیں اپنے پیچھے چھوڑ گئے۔

جناب امیر نے اول اول تو بہت طرح دی کیونکہ ان کو امیر معاویہ کے مقابلہ میں بھی اپنی عسکری قوت صرف کرنا تھی۔ لیکن جب خوارج کا فتنہ زیادہ خطرناک صورت اختیار کرنے لگا تو مجبوراً انھوں نے ان سے جنگ کی اور نہروان میں سخت معرکہ کے بعد بتاریخ ۹ صفر ۳۸ھ خوارج کو شکست دے کر ابن وہب کو قتل کر ڈالا۔ لیکن یہ فتح جناب امیر کو بہت گراں قیمت پر حاصل ہوئی۔ کیونکہ شورش کا سلسلہ بدستور قایم رہا اور خود وہ بھی آخر کار ایک خارجی ابن ملجم کے ہاتھ سے شہید ہوئے۔ ابن ملجم ایک ایسی عورت کا شوہر تھا جس کے خاندان کے بہت سے افراد جنگ نہروان میں مارے گئے تھے اور اس طرح اس عورت نے اپنا انتقام جناب امیر سے لیا۔

حضرت علی کی شہادت کے بعد امیر معاویہ نے بڑی حد تک اس جماعت کی سرکوبی کی۔ لیکن جس طرح وہ شیعی جماعت کو پوری طرح دبانے میں ناکام رہے اسی طرح فتنۂ خوارج کا بھی استیصال نہ کرسکے۔ چنانچہ امیر معاویہ کے بارہ سالہ دور حکومت میں متعدد بار خوارج نے سر اٹھایا اور متعدد بار ان کو دبایا گیا لیکن اصل تحریک قایم تھی اور خوارج میں سے جو لوگ مارے جاتے تھے ان کی عزت پرستش کی حد تک کی جاتی تھی۔ بصرہ میں خصوصیت کے ساتھ یہ شورش زیادہ پھیلی اور ابو بلال مرداس تمیمی کی سرکردگی میں جو بغاوت رونما ہوئی وہ بہت سخت تھی۔ یہ لوگ باقاعدہ جنگ آزمائی نہ کرتے تھے بلکہ سرحدی قبایل کی طرح جہاں موقع مل جاتا تھا لوٹ مار کرکے چھپ جایا کرتے تھے۔

یزید کی وفات کے بعد خوارج کی قوت بہت بڑھ گئی اور عبداللہ بن زبیر کو انھوں نے شکست دی۔ اس کے بعد نافع بن الازرق کی قیادت میں کرمان اور دوسرے مشرقی صوبوں پر ان کا قبضہ ہوگیا۔ اسی جماعت کا اثر اتنا قوی تھا کہ تمام بصرہ اور اس کے قرب و جوار میں ہر وقت لوگوں پر ان کی ہیبت طاری رہتی تھی اور مشکل سے حجاج بن یوسف ان کی قوت توڑنے میں کامیاب ہوا۔

انھیں کی ایک جماعت یزید شیبانی کی سیادت میں سرزمین دجلہ پر آفتیں ڈھا رہی تھی اور حجاج بن یوسف کی فوج کو بارہا شکست دے چکی تھی۔ آخر کار یہ بڑی مشکل سے درہم برہم کی گئی۔

اسی طرح سرزمین عرب میں ۶۵ھ اور ۷۰ھ کے درمیان انھوں نے ایک طوفان برپا کردیا اور یمامہ حضرموت، یمن اور طائف پر قابض ہوگئے۔ آخر کار حجاج بن یوسف نے یہاں بھی ان کو شکست دی لیکن کوئی فتح اس جماعت کے فتنہ کو فرو نہ کرسکی اگر حسن اتفاق سے خود انھیں کے درمیان باہم اعتقادی اختلاف نہ پیدا ہوجاتے اور ان کی مرکزیت فنا ہوجاتی۔

عہد عباسیہ میں یہ تحریک عراق اور اس کے قرب و جوار میں تقریباً فنا ہوچکی تھی البتہ مشرقی عرب اور شمالی افریقہ میں خوارج کی ایک شاخ برابر

بغاوت پھیلاتی رہی اور مذہبی نقطۂ نظر سے اب بھی اس کے نشانات پائے جاتے ہیں۔

گھڑی سازی کی تاریخ

گھڑیوں کی ایجاد سے قبل وقت کی تقسیم اجرام سماوی اور سایہ کو دیکھ کر کیا کرتے تھے یعنی جب چاند اپنا چکر زمین کے گرد ختم کر لیتا تھا تو اسے مہینہ کہتے تھے اور جب زمین اپنا چکر سورج کے گرد پورا کر لیتی تھی تو اس سال سے تعبیر کرتے تھے۔ اور دن سے مراد وہ وقت تھا جو زمین کو اپنے محور پر گردش کرنے میں صرف ہوتا تھا۔

اب رہ گئی اس سے بھی چھوٹی تقسیم گھنٹوں یا ساعتوں کی سو اس کے لئے وہ دن میں درختوں کے سائے سے اور رات کو ستاروں کی رفتار سے مدد لیتے تھے۔ انسان نے کتنے عرصہ تک وقت کی تقسیم کا حساب اس طرح رکھا اس کی تعیین دشوار ہے لیکن یہ یقینی ہے کہ سب سے پہلی گھڑی جو اختراع ہوئی وہ "دھوپ گھڑی" تھی اور بعض کا یہ خیال ہے کہ انجیل کے "سفر ملوک ثانی" اور "سفر اشعیا" میں بسلسلۂ شفا خرقیا ملک یہودا اس کا ذکر پایا جاتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ قبل مسیح ۲۴۲ سال دھوپ گھڑی کا رواج پایا جاتا تھا اور ایسا ہو سکتا ہے کیونکہ کلدانی تہذیب زیادہ قدیم العہد تھی اور ممکن ہے دھوپ گھڑی وہاں سے منتقل ہوئی ہو۔

یونان کا فلسفی انکسیمندر، ہیروڈوٹس کے دو سو سال بعد جب سرزمین کلدانیہ میں پہونچا ہے تو اس نے وہاں دھوپ گھڑی دیکھی اور وہیں سے وہ یونان لایا تھا جہاں بعد کو اس کا رواج عام ہو گیا۔ پھر اس دھوپ گھڑی کی صنعت میں کس کس تفنن سے کام لیا گیا اس کا بیان دشوار ہے ان میں سے بعض اتنی بڑی بنائی گئیں کہ بقول بعض اہرام مصری بھی اسی میں داخل ہیں اور جن کے سایہ سے تعیین وقت ہوا کرتی تھی اور بعض اتنی چھوٹی تیار کی گئیں کہ انگوٹھی میں نگینہ کا کام دیتی تھیں۔

لیکن چونکہ دھوپ گھڑی صرف دھوپ میں کام دے سکتی تھی اور ابر و باد کے موسم میں وہ بیکار تھی اس لئے لوگوں کا خیال پانی کی گھڑی کی طرف منتقل ہوا اس کی صورت یہ تھی کہ دو برتن لئے جاتے تھے ان میں سے ایک کے اندر پانی بھر دیا جاتا تھا اور اس کے پیندے میں ایک باریک سوراخ ہوتا تھا جس سے پانی ٹپک کر دوسرے برتن میں جاتا تھا۔ اس برتن کے چاروں طرف متعدد خطوط منقوش ہوتے تھے جن سے پتہ چلتا تھا کہ پانی کس حد تک پہونچا اور کتنا وقت گزر گیا۔ بعد کو اس میں جدتیں بھی کی گئیں یعنی ایک سے زائد پہیے استعمال کئے گئے جو پانی کے دباؤ سے گھومتے تھے اور ایک پہیہ میں سوئی لگا دی گئی جو پہیہ کے ساتھ آہستہ آہستہ گھومتی تھی اور وقت بتاتی تھی۔

پانی کی گھڑی کے موجد اہل مصر میں اور حسب بیان وٹروٹس اسکندریہ کے ایک حجام نے ۵۴ سال قبل مسیح اس کو ایجاد کیا تھا۔ یہ خاص شخص اس کا موجد ہو یا نہ ہو لیکن یہ یقین ہے کہ پہیہ کا اضافہ اس نے کیا تھا۔ اس کے بعد جب افلاطون یونانی مصر میں آیا تو یہاں سے پانی کی گھڑی اپنے ساتھ یونان لے گیا اور وہاں خود اپنے ہاتھ سے ایسی گھڑی طیار کی جس میں ہر گھنٹہ ختم ہونے کے بعد ستار بجتا تھا۔ ۱۵۷ سال قبل مسیح روم میں اس کا رواج ہوا۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ پمپیوس جنگ کے موقع پر بھی اس گھڑی کو ساتھ رکھتا تھا جس میں موتی جڑے ہوئے تھے۔ جولیس قیصر نے لکھا ہے کہ ۵۵ سال قبل مسیح انگلستان میں بھی اس نے یہ گھڑیاں اور غالباً فنیقی تاجروں نے یہاں ان کو رواج دیا ہوگا۔

اہلِ عرب نے گھڑی سازی کے فن میں بڑی محنت و ذہانت سے کام لیا، چنانچہ وہ گھڑی جو ہارون الرشید نے ۸۰۷ء میں فرانس کے بادشاہ شارلمان کے پاس بھیجی تھی بہت مشہور تاریخی گھڑی سمجھی جاتی ہے۔ یہ بھی پانی کی گھڑی تھی۔ یہ تھی تو تانبہ کی لیکن اس پر طلاء کا کام تھا۔ اس میں بارہ چھوٹی چھوٹی کھڑکیاں تھیں جن میں سے چھوٹے چھوٹے معدنی گیند گر گر کر گھنٹہ بجاتے تھے جب اس کی بارہوں کھڑکیاں کھل جاتی تھیں تو ان میں سوار نکلتے تھے اور چاروں طرف چکر لگا کر پھر اندر داخل ہو جاتے تھے اور کھڑکیاں بند ہو جاتی تھیں۔

پانی کی گھڑی کے بہت زمانہ بعد "ریت گھڑی" ایجاد ہوئی یعنی بجائے پانی کے ریت بھر دی جاتی تھی اور وہ سوراخ سے آہستہ آہستہ گرتی تھی۔ اس کے موجد بھی اہلِ مصر ہیں۔

انگلستان میں شمعوں کے ذریعہ سے تعیین اوقات کی جاتی تھی۔ روزانہ چھ شمعیں روشن کی جاتی تھیں جن میں سے ہر ایک بارہ انچ کی ہوتی تھی ان شمعوں کے بدلنے اور اس کی بتی کاٹنے کے لئے دو راہب مقرر ہوتے تھے جو اپنی انگلیوں سے بتی کاٹتے تھے (قینچی کا رواج اس وقت تک نہ ہوا تھا) یہ شمعیں سینگ کے اندر روشن کی جاتی تھیں تاکہ ہوا سے گل نہ ہوں۔ بعد کو فانوس کے اندر رکھ کر جلانے کا رواج پیدا ہوا۔

موجودہ پہیہ رکھنے والی گھڑیوں کی ایجاد کب ہوئی۔ یقین کے ساتھ بتانا مشکل ہے بعض کہتے ہیں کہ دو سو سال قبل مسیح اس کی ایجاد ہو گی۔ بعض کا خیال ہے کہ ۸۵۰ء میں ایک شخص پیسیفکس نے ایجاد کی۔ اور بعض کی تحقیق یہ ہے کہ ۸۵۸ء میں ایک راہب پاسیفیکوس نے اس کو اختراع کیا۔ ۹۹۶ء میں پاپائے اعظم سلویسٹر ثانی نے ایسی گھڑی بنائی جو پہیوں کے ثقل سے گھومتی تھی۔ چنانچہ لوگوں نے مشہور کر دیا کہ پاپا سحر جانتا ہے اور جادو کی مدد سے یہ گھڑی بنائی ہے۔

تیرھویں صدی عیسوی تک اس صنعت میں کافی ترقی ہو گئی، چنانچہ اہلِ عرب نے بعض ایسی گھڑیاں طیار کر کے خلفاء مصر کے سامنے پیش کیں جو نہایت مکمل تھیں، یہی گھڑیاں بعد کو فریڈرک ثانی کے پاس پہنچیں، اور اسی وقت سے اطالیہ میں پہیہ والی گھڑیاں بننا شروع ہوئیں جس کا تتبع انگلستان میں بھی کیا گیا چنانچہ ایڈورڈ اول کے زمانہ میں کسی راہب نے جو لوہار کا لڑکا تھا ایسی گھڑیاں طیار کیں جو گھنٹوں کے علاوہ شمس و قمر کی گردش اور اوقات مد و جزر کو بھی بتاتی تھیں۔ اس کے بعد ۱۳۲۶ء میں ایک اور راہب نے ایسی گھڑی بنائی جو سیاروں کی گردش کو بھی بتاتی تھی۔ اس میں دو پتلے نصب تھے جو گھنٹہ بجاتے تھے اور اوپر آٹھ پتلے پہلوانوں کے تھے۔ جو آپس میں زور آزمائی کرتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ گھڑی اب بھی موجود ہے اور کام دیتی ہے۔

۱۳۶۴ء میں وینس کے ایک آدمی نے ایسی گھڑی بنائی جو نہ صرف شمس و قمر اور سیاروں کی حرکت کو ظاہر کرتی تھی بلکہ سال کے تمام تہواروں کو بھی بتاتی تھی۔

گھڑی میں پنڈولم یا رقاص کا استعمال سترھویں صدی عیسوی سے ہوا ہے بعض کہتے ہیں کہ اس کے موجد اہلِ عرب تھے اور بعض کا خیال ہے کہ وہ کوئی فرنگی تھا لیکن حقیقت یہی ہے کہ اس کے موجد اہلِ عرب تھے لیکن ترقی دی اس کو اہلِ فرنگ نے۔

۱۸۸۰ء میں نیویارک کے ایک شخص نے ایسی گھڑی بنائی جو ۱۰ فٹ لمبی، ۸ فٹ چوڑی اور ۵ فٹ دبیز تھی۔ اس میں دو ہزار پہیے تھے۔ اس کے اوپر واشنگٹن کا مجسمہ بنایا گیا تھا اور بہت سے دوسرے مجسمے ایسے تھے جو علاوہ وقت کے گردش شمس و قمر اور خدا جانے کیا کیا ظاہر کرتے تھے۔

موجودہ ساخت کی جیبی گھڑی بیضاوی شکل کی سب سے پہلے ۱۵۰۰ء میں طیار ہوئی اور ایک شخص پیٹر ہینلی نے اسے طیار کیا تھا۔ اس قسم کی گھڑیوں میں صرف ایک سوئی ہوتی تھی جو دن میں دو یا تین مرتبہ گردش کرتی تھی اور چونکہ یہ بھاری بہت ہوتی تھیں اس لئے گردن میں موٹی زنجیر سے باندھ کر لٹکائی جاتی تھیں۔

چونکہ یہ گھڑیاں بہت قیمتی ہوتی تھیں اس لئے سوائے بادشاہوں اور امراء کے دوسرے استعمال نہ کر سکتے تھے، سترھویں صدی میں کمانی ایجاد ہوئی اور جیبی گھڑیاں زیادہ مکمل بننے لگیں۔ یہاں تک کہ رفتہ رفتہ اب جتنی ترقی ہوئی ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ سب سے زیادہ مکمل گھڑیاں وہ ہیں جو کرونو گراف یا کرونومیٹر کہلاتی ہیں اور رصد گاہوں میں استعمال ہوتی ہیں۔

علامہ ابنِ تیمیہ

(۱-۲) ابن تیمیہ کے حالات آپ کو جن کتابوں سے مل سکتے ہیں اُن کی فہرست حسب ذیل ہے :-

طبقات الحفاظ (السیوطی)۔ تذکرۃ الحفاظ (الذہبی)۔ فوات الوفیات (القطبی)۔ طبقات (السبکی)۔ تاریخ ابن الوردی۔ جلاء العینین (آلوسی)۔ علاوہ ان کے ایک کتاب "الکواکب الدریہ فی مناقب ابن تیمیہ" مرعی بن یوسف الکرمی کی ہے جس میں صرف ابن تیمیہ کے حالات سے بحث کی گئی ہے۔

(۳) کہا جاتا ہے کہ ابن تیمیہ نے پانچسو کتابیں تصنیف کیں لیکن ان میں زیادہ سے زیادہ ۵۰ - ۲۰ باقی ہیں۔ ایک مجموعہ جس میں تقریباً ۲۰ رسایل جمع کر دئے گئے ہیں مجموعات الرسایل الکبریٰ کے نام سے شایع ہو چکا ہے، اس کے خاص رسالے یہ ہیں :-

(۱) رسالۃ الفرقان حق والباطل - (۲) معارج الوصول (یہ کتاب قرامطہ کے جواب میں لکھی گئی ہے جو کہتے تھے کہ انبیاء جھوٹ بول سکتے ہیں - (۳) التبیان فی نزول القرآن - (۴) الوصیۃ الصغریٰ - (۵) الوصیۃ الکبریٰ - (۶) الارادۃ والامر وغیرہ۔

اور خاص خاص تصانیف یہ ہیں :- الفرقان بین اولیاء الرحمٰن واولیاء الشیطان - الواسطہ بین الحق والخلق - رفع الملام عن الائمۃ الاعلام - کتاب التوسل والوسیلۃ - الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح - الجوامع فی السیاست الٰہیۃ والآیات النبویہ - تفسیر سورۃ النور - کتاب صارم الصلول علی شاتم الرسول - المسئلۃ النصیریہ - کتاب الرد علی النصاریٰ - المسئلۃ الکنائس - الکلام علی حقیقۃ الاسلام والایمان۔ کتاب فی اصول الفقہ۔

ان میں سے سب دستیاب ہو سکتی ہیں۔ بعض یہیں ہندوستان میں طبع ہوئی ہیں بعض مصر میں اور بعض مستشرقین یورپ نے شایع کی ہیں

(۴) نگار میں غالباً اس وقت تک کوئی مضمون ابن تیمیہ کے حالات پر شایع نہیں ہوا۔ مختصراً درج کرتا ہوں :-

اس کا پورا نام معہ القاب وکنیت کے یہ ہے :- تقی الدین ابو العباس احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد اللہ بن محمد بن تیمیہ الحرانی الحنبلی......
۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ھ کو بمقام حران پیدا ہوا۔ لیکن فتنۂ مغل کے وقت اس کے باپ نے معہ اپنے تمام خاندان کے دمشق میں پناہ لی اور یہیں بچارے ہیرو کی تعلیم شروع ہوئی۔ چونکہ اس کا باپ خود حنبلی فقہ کا بڑا ماہر تھا اس لئے علاوہ دیگر اساتذۂ وقت کے خود اپنے باپ سے بھی پڑھا۔ بیس سال کی عمر تک یہ فارغ التحصیل ہو گیا اور جب ۶۸۲ھ میں اس کے باپ کا انتقال ہو گیا تو یہ اس کا جانشین ہوا۔ یہ قرآن وحدیث کا بڑا ماہر تھا لیکن چونکہ اپنے طریق استدلال میں نسبتاً زیادہ آزاد و روشن خیال تھا اس لئے اکثر قدامت پرست علماء اس کے دشمن ہو گئے تھے۔ ۶۹۱ھ میں یہ حج کی غرض سے مکہ گیا۔ ۶۹۹ھ میں بمقام قاہرہ اس نے صفات خداوندی کے متعلق ایک استفسار کا جواب ایسا دیا کہ شافعی جماعت اس سے برہم ہو گئی اور پروفیسری کی خدمت اس کی چھین لی گئی۔ دوسرے سال وہ مغلوں کے خلاف تبلیغ جہاد کے لئے مامور کیا گیا۔ اور جب دمشق کے قریب مغلوں سے جنگ ہوئی تو یہ اس میں شریک تھا اس کے بعد ۷۰۴ھ میں اس نے اس جنگ میں حصہ لیا جو جبل الکسروان کے اسماعیلی ونصیری شیعوں کے خلاف قایم ہوئی تھی۔ ۷۰۵ھ میں جب یہ قاہرہ پہونچا تو اس کے خلاف عقیدہ "تجسیمیہ" کا الزام قایم کر کے معہ اپنے دو بھائیوں کے دو سال کے لئے مقید کر دیا گیا۔ ڈیڑھ سال گزرنے کے بعد ۷۰۷ھ میں پھر اس کی ایک تصنیف کے خلاف ہنگامہ برپا ہوا لیکن چونکہ اس کے دلایل کا جواب کسی سے بن نہ پڑا اس لئے اصل الزام میں تو اس کو سزا نہ دی جا سکی، لیکن مصالح سیاسی کی بنا پر وہ پھر مقید کر دیا گیا۔

اس کے بعد جب وہ قاہرہ آیا تو سلطان الناصر کا زمانہ تھا، یہ ابن تیمیہ کا بڑا طرفدار تھا اس لئے اُس نے ابن تیمیہ کو اجازت دیدی تھی کہ وہ اپنے دشمنوں سے انتقام لے سکتا ہے لیکن اس نے انکار کر دیا اور مدرسہ میں پروفیسر مقرر کر دیا گیا۔

۷۱۲ھ میں فوج کے ساتھ اسے شام جانے کی اجازت مل گئی اور دمشق پہونچکر اُس نے پھر سلسلۂ درس شروع کیا۔ ۷۱۸ھ میں پھر

ایک فقہی مسئلہ کے اختلاف پر مقید کر دیا گیا۔ لیکن چند ماہ بعد رہا ہو گیا۔ رہا ہونے کے بعد اُس نے زیارت قبور انبیاء و اولیاء کے متعلق جو فتویٰ دیا اس پر سلطان نے اس کو پھر مقید کر دیا۔ یہاں وہ برابر تصانیف میں مشغول رہا لیکن جب بعد کو معلوم ہوا کہ اس کی عام تحریریں عقاید رائجہ کے خلاف ہیں تو وہ اس مشغلہ سے بھی محروم کر دیا گیا اور آخر کار ۷۲۸ھ میں وہ انتقال کر گیا۔

ابن تیمیہ حنبلی مسلک رکھتا تھا، لیکن وہ مقلد نہ تھا بلکہ خود مجتہدانہ حیثیت سے رائے زنی کیا کرتا تھا۔ کواکب الدریہ میں بعض ان مسایل سے بحث کی گئی ہے جن میں ابن تیمیہ نہ صرف تقلید بلکہ اجماع کا بھی قایل نہ تھا۔

یہ بدعت کا سخت مخالف تھا اور اسی لئے اس نے زیارت قبور کے خلاف فتویٰ صادر کیا تھا۔ وہ قرآن و حدیث میں تاویل کا قایل نہ تھا اور اسی لئے جو صفات الٰہیہ کلام مجید میں مذکور ہیں ان پر بالکل لغوی معنی کی حیثیت سے ایمان رکھتا تھا۔ چنانچہ ابن بطوطہ کی روایت ہے کہ:-

"ایک بار ابن تیمیہ نے دمشق کی مسجد جامع میں منبر پر بیٹھ کر کہا کہ:- "خدا آسمان سے زمین پر بالکل اسی طرح اُترتا ہے جیسے میں منبر سے اُترول" اور یہ کہکر وہ منبر سے اُتر پڑا۔

اس کی فطرت نہایت سخت قسم کی مناظرانہ و مجادلانہ واقع ہوئی تھی۔ اُس نے تحریر و تقریر دونوں طرح سے خارجی، مُرجی، رافضی، قدری، معتزلی، جہمی اور اشعری عقاید کی مخالفت کی اور اسی لئے سب اس کے دشمن تھے۔ اس نے طلاق و نکاح کے بعض مسایل فقیہ سے بھی اختلاف کیا۔ وہ اس کا قایل نہ تھا کہ ایک عورت طلاق مغلظہ کے بعد کسی اور سے نکاح کر کے پھر اپنے شوہر اولی کے عقد میں آ سکتی ہے وہ اجماع کی مخالفت کو کفر و فسق سے تعبیر کرنے کا بھی سخت مخالف تھا۔

وہ کہا کرتا تھا کہ خلفاء و صحابہ سے بھی غلطیوں کا امکان ہے اور انھوں نے بارہا غلطیاں کیں، چنانچہ اس نے کہا کہ حضرت عمرؓ نے مسجد الجبل کے منبر پر بہت سی غلطیاں کیں، اسی طرح وہ جناب امیر کا تین سو غلطیاں کرنا ظاہر کرتا تھا۔ وہ غزالی، ابن عربی اور صوفیہ کا مخالف تھا غزالی کی تصنیف "منقذ من الضلال" پر اظہار رائے کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جو فلسفہ اس میں پیش کیا گیا ہے بالکل غلط ہے اسی طرح احیاء العلوم پر اس کو یہ اعتراض تھا کہ غزالی نے اس میں بہت سے موضوع احادیث سے استناد کیا ہے۔ صوفیہ و متکلمین کو بھی وہ برا سمجھتا تھا اور ابن سینا کے فلسفہ کا بھی مخالف تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اسلام میں مختلف فرقوں کا پیدا ہو جانا محض فلسفہ کی بدولت ہے۔ وہ یہود و نصاریٰ کا بھی شدید دشمن تھا۔

اس کے مخالفین میں سے خاص خاص لوگ یہ تھے:- ابن بطوطہ، ابن حجر الہیتمی، تقی الدین السبکی، عبدالوہاب، ابو حیان اور موافقین میں ابن قسم الجوزی، الذہبی، ابن قدامہ ابن الوردی، محمود آلوسی۔ قابل ذکر لوگ ہیں۔

شاعری کا معیار صحیح اور غالب

جزو اول تفصیلی جواب کا مقتضی ہے اور اس کے لئے دفتر کے دفتر درکار ہیں، لیکن جزو ثانی چونکہ ایک محدود و متعین ... نہیں بڑھتا اس لئے میں فی الحال اسی کی طرف توجہ کرتا ہوں۔

مجھے بہت کم شعر پسند آتے ہیں لیکن ایسا کیوں ہے؟ —— اس کا جواب میں کیا دوں جبکہ اس کا تعلق صرف ذوق و ... اور الفاظ سے ظاہر کرنے کی چیز نہیں تاہم چونکہ ہر ذوق ایک استدلال خفی بھی اپنے ساتھ رکھتا ہے۔ اس لئے میں دو چار مثالیں ... واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔

جس وقت غزل کا کوئی شعر میری نگاہ سے گزرتا ہے تو سب سے پہلے میں یہ دیکھتا ہوں کہ اس میں کس خیال کو پیش کیا گیا ہے اور اگر وہ خیا...

اچھا ہے تو پھر انتخاب الفاظ و انداز بیان کو دیکھتا ہوں کہ وہ اصل جذبہ کو کما حقہ ظاہر کرتا ہے یا نہیں۔ اگر ان دونوں میں توافق پاتا ہوں تو سمجھتا ہوں کہ مکمل ہے اور اگر اس میں کمی ہوتی ہے تو اسی نسبت سے اس کے حسن و قبح پر حکم لگاتا ہوں۔

اب رہا یہ امر کہ میں کس خیال یا جذبہ کو پسند کرتا ہوں اور کس اصول پر اسلوب بیان کی ہمواری یا ناہمواری پر حکم لگاتا ہوں اس کے تمام جزئیات کی تفصیل تو دشوار ہے لیکن مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ میرے نزدیک وہی جذبہ زیادہ پسندیدہ ہے جو واقعیت سے زیادہ قریب ہے اور اس لئے وہی اسلوب بیان مجھے پسند آنا چاہئے جو اس حیثیت سے زیادہ متاثر کرنے والا ہو۔

خیال کی دقت اور بیان کی ژولیدگی غزل میں میرے نزدیک نہایت مکروہ چیز ہے ایک غزل کے شعر کا لطف یہ ہے کہ اسکو سنتے ہی مفہوم ذہن نشین ہو جائے اور سوچنا نہ پڑے کہ کہنے والا کیا کہنا چاہتا ہے اور الفاظ سے اس کا مدعا کیونکر ظاہر ہو سکتا ہے۔ الغرض خیال کی پاکیزگی اور اندازِ بیان کی حلاوت و سلاست جب دونوں میں سے کسی میں اصلاح یا حذف و اضافہ کی گنجائش ہو، تو یقیناً میرا ذوق پوری طرح آسودہ نہ ہوگا۔

اب میں کلام غالب سے چند مثالیں پیش کر کے اس کو زیادہ واضح طور پر بیان کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔

مثلاً آپ غالب کی اولین غزل کو سامنے رکھئے :

نقشِ فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا ۔۔۔ کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا
کاوکاوِ سخت جانیہائے تنہائی نہ پوچھ ۔۔۔ صبح کرنا شام کا لانا ہے جوئے شیر کا
جذبۂ بے اختیارِ شوق دیکھا چاہئے ۔۔۔ سینۂ شمشیر سے باہر ہے دم شمشیر کا
آگہی دامِ شنیدن جس قدر چاہے بچھائے ۔۔۔ مدعا عنقا ہے اپنے عالمِ تقریر کا
بسکہ ہوں غالب اسیری میں بھی آتش زیرپا ۔۔۔ موئے آتش دیدہ ہے حلقہ مری زنجیر کا

پہلا شعر جس حد تک صرف الفاظ کا تعلق ہے۔ قابل شکایت نہیں لیکن چونکہ خیال بہت بعید الفہم ہے اس قدر بعید الفہم کہ خود غالب کا بیان کیا ہوا مطلب بھی اچنبا ہوا سا نظر آتا ہے اس لئے یکسر تغزل سے علٰحدہ ہے دوسرے شعر کا دوسرا مصرعہ نہایت سلجھا ہوا ہے اور اس میں اصلاح کی گنجائش نہیں۔ شعر کا مفہوم بھی حدودِ تغزل میں آتا ہے اور پہلا مصرعہ بھی غنیمت ہے۔ میں نے غنیمت اس لئے کہا کہ اس میں لفظ "کاوکاو" اچھا نہیں۔ اگر اس مفہوم کو لفظ کاوش سے ادا کیا جاتا جو کاوکاو کا مترادف ہے تو یہ نقص دور ہو جاتا۔ مثلاً یوں :

کاوشیں اب سخت جانیہائے ہجراں کی نہ پوچھ

تیسرے شعر کے دونوں مصرعے علٰحدہ علٰحدہ اچھے ہیں لیکن چونکہ دونوں کا تعلق بالکل لفظی رعایت اور مفروضہ باتوں پر منحصر ہے اس لئے شعر مہمل ہے محض اس لئے کہ دم شمشیر تلوار کی تیزی و آبداری کو کہتے ہیں اور لفظ دم سانس کے معنی میں بھی آتا ہے "سینۂ شمشیر" پیدا کر کے اس کا باہر ہونا دکھایا گیا ہے۔ علاوہ اس کے کسی کے جذبۂ شوق کا اثر کبھی یہ نہیں ہو سکتا کہ تلوار اپنے آپ میں نہ رہے۔ الغرض یہ شعر بہ لحاظ تغزل بالکل قابلِ اعتنا نہیں۔ چوتھے شعر کا مفہوم صرف اس قدر ہے کہ میری بات کسی کی سمجھ میں نہیں آسکتی۔ اور ظاہر ہے کہ غزل سے اس خیال کو کیا تعلق ہو سکتا ہے اسی طرح پانچویں شعر میں ایک ادعا ہے بغیر کسی ثبوت کے محض لفظ آتش کی رعایت سے حلقۂ زنجیر کو "موئے آتش دیدہ" کہا گیا ورنہ یوں بیتابی کے لحاظ سے جو "آتش زیرپا" ہونے کا صحیح مفہوم ہے، حلقۂ زنجیر قیامت تک "موئے آتش دیدہ" نہیں بن سکتا۔ الغرض مفہوم و بیان دونوں حیثیتوں سے یہ شعر تغزل سے خارج ہے۔

اب میں غالب کے چند اشعار ایسے پیش کرتا ہوں جو بہت مقبول و مشہور ہیں لیکن اس قسم کے نقائص سے خالی نہیں۔

کہیں نظر نہ لگے اس کے دست و بازو کو ۔۔۔ یہ لوگ کیوں مرے زخم جگر کو دیکھتے ہیں

شعر بظاہر نہایت مکمل معلوم ہوتا ہے اور حدودِ غزل گوئی کے اندر بھی ہے لیکن ایک غایر نگاہ انتقاد سمجھتی ہے کہ اس میں کیا نقص ہے۔

شعراء کے یہاں زخم و جراحت، خنجر و شمشیر کا ذکر صرف بسبیل مجاز و کنایہ ہوا کرتا ہے یعنی نہ تلوار سے مراد آہنی تلوار ہوتی ہے نہ زخم سے واقعی وہ زخم جو گوشت پوست کو متاثر کرتا ہے اس لئے اگر کوئی شاعر ان چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے کسی ایسی چیز کو بھی شامل کر دے جو مجاز و کنایہ کو واقعہ و حقیقت میں بدل دے تو یہ شاعری کا نقص ہے۔ غالب دوسرے مصرعہ میں زخم جگر کے الفاظ لکھتا ہے جو ہمیشہ بصورت مجاز و کنایہ استعمال کئے جاتے ہیں، لیکن پہلے مصرعہ میں دست و بازو کی تعیین ہمیں مجبور کرتی ہے کہ زخمِ جگر کا مفہوم وہی لیں جو حقیقتاً ایک زخم کا ہوا کرتا ہے اس لئے یہ شعر غزل کی لطافت سے بالکل علیحدہ ہو کر فنون سپہ گری کی حد میں آ گیا کہ تلوار سے حملہ کرنے کی وہ کون سی صورت ہو سکتی ہے کہ ایک ہاتھ میں جگر تک کاٹ کر جائے۔ اگر اس شعر کا پہلا مصرعہ یوں ہوتا:-

نگاہ ناز کو اس کے کہیں نظر نہ لگے

تو یہ نقص باقی نہ رہتا۔

مومن نے بھی اسی مضمون کو ایک شعر میں باندھا ہے لیکن صد درجہ لطافت کے ساتھ لکھتا ہے:-

میرے تغیرِ رنگ کو مت دیکھ　　　تجھ کو اپنی نظر نہ ہو جائے

غالب کا ایک اور شعر:- دیر نہیں، حرم نہیں، در نہیں، آستاں نہیں　　　بیٹھے ہیں رہگزر پہ ہم غیر ہمیں اٹھائے کیوں

اس شعر کو صرف ایک لفظ غیر نے پایۂ تکمیل سے گرا دیا۔ کیونکہ غیر در سے اٹھا سکتا ہے، آستاں سے اٹھا سکتا ہے، لیکن دیر و حرم سے اُسے کیا تعلق اس لئے اگر بجائے غیر کے لفظ کوئی استعمال ہوتا تو وہ دیر و حرم پر بھی حاوی ہو سکتا تھا علاوہ اس کے لفظ کوئی کا اشارہ خود محبوب کی طرف ہوتا اور اس صورت میں شعر کا سوز و گداز زیادہ بڑھ جاتا۔

اُبھرا ہوا نقاب میں ہے اُن کے ایک تار　　　مرتا ہوں میں کہ یہ نہ کسی کی نگاہ ہو

اس شعر میں صرف ایک لفظ تار نے جو نگاہ اور نقاب دونوں سے متعلق ہو سکتا ہے۔ غالب کو جادۂ اعتدال سے ہٹا دیا اور رعایت لفظی نے کوئی مفہوم پیدا ہونے نہ دیا ورنہ ظاہر ہے کہ تار نگہ کوئی مرئی و مادی چیز نہیں کہ نقاب کے اُبھرے ہوئے تار پر اس کا شبہ ہو سکے۔

یہ چند مثالیں میں نے ان اشعار سے لی ہیں جو عام طور پر بہت مشہور ہیں اور نہایت پاکیزہ سمجھے جاتے ہیں ورنہ غالب کا وہ کلام جو اس رنگ کا ہے:-

کارگاہِ ہستی میں لالہ داغ ساماں ہے　　　برق خرمنِ راحت خونِ گرم دہقاں ہے

گرم فریاد رکھا شکل نہالی نے مجھے　　　تب اماں ہجر میں دی بردلیالی نے مجھے

بالاتفاق یکسر تغزل سے خارج ہے۔ اسی طرح غالب کے بعض ایسے اشعار جو مفہوم کے لحاظ سے کھلے ہوئے پست و رکیک[1] ہیں۔ ان کا بھی ذکر فضول ہے۔

یہ تو ہوا غالب کی شاعری کا تاریک پہلو، لیکن اب روشن پہلو کو بھی دیکھئے کہ وہ کس قیامت کا ہے۔ ایک اچھے شعر کی صفت یہ ہے کہ کسی حیثیت سے اس میں کسی رد و بدل کی گنجائش نہ ہو یعنی آپ اگر چاہیں کہ کوئی لفظ بدل کر اس کی جگہ دوسرا رکھ دیں تو ممکن نہ ہو۔ اس قسم کے اشعار غالب کے یہاں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ مثالاً چند یہاں پیش کرتا ہوں:-

رہے آزردہ ہم اُس شوخ سے چندے تکلف سے　　　تکلف برطرف تھا ایک اندازِ جنوں وہ بھی

اس شعر میں الفاظ آزردہ، شوخ، تکلف، اندازِ جنوں اور ان سب کا مجموعی استعمال اتنا دلکش ہے کہ نہ کوئی دوسرا لفظ ان کی جگہ استعمال ہو سکتا ہے اور نہ اُن کی ترکیب کو بدلا جا سکتا ہے۔ پورا شعر سانچہ میں ڈھلا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

تو اور سوئے غیر نظر ہائے تیز تیز　　　میں اور دُکھ تری مژہائے دراز کا

---

[1] مثلاً:- صحبت میں غیر کی نہ پڑی ہو کہیں یہ خو　　　دینے لگا ہے بوسہ بغیر التجا کئے

بالکل یہی رنگ اس شعر کا بھی ہے۔ الفاظ کیا ہیں گویا نگینے جڑے ہوئے ہیں۔

اس قسم کے چند اشعار اور ملاحظہ ہوں :-

وائے دیوانگیٔ شوق کہ ہر دم مجھ کو — آپ جانا اُدھر اور آپ ہی حیراں ہونا

منھ نہ کھلنے پر ہے وہ عالم کہ دیکھا ہی نہیں — زلف سے بڑھ کر نقاب اس شوخ کے منھ پر کھلا

اے ساکنانِ کوچۂ دلدار دیکھنا — تم کو کہیں جو غالبؔ آشفتہ سر ملے

غالبؔ خستہ کے بغیر کون سے کام بند ہیں — روئیے زار زار کیا کیجئے ہائے ہائے کیوں

قہر ہو یا بلا ہو جو کچھ ہو، — کاشکے تم مرے لئے ہوتے

بعض غزلیں پوری کی پوری اسی رنگ کی ہیں خصوصیت کے ساتھ وہ جو سہل زمین اور چھوٹی بحروں میں لکھی گئی ہیں۔

فارسی زبان اور طنزیات

فارسی میں "طنزیہ شاعری" ایک خاص صنف کی حیثیت رکھتی ہے اور اگر اسی میں ہجو کو بھی شامل کر لیا جائے تو پھر یہ دفتر اتنا وسیع نظر آتا ہے کہ شاید ہی کسی دوسری زبان کی شاعری اس کا مقابلہ کر سکے۔

اس موضوع پر آپ کو کوئی خاص تصنیف تو ملے گی نہیں۔ البتہ اگر آپ شعراء فارسی کے کلام کا بالاستیعاب مطالعہ فرمائیں گے تو کافی ذخیرہ ہاتھ آجائے گا۔ مہرجی بھائی نوشیرواں جی کوکا ام۔ اے نے انگریزی میں فارسی لطایف و ظرائف پر ایک کتاب لکھی ہے اور اس میں بعض مثالیں طنزیہ شاعری کی بھی دی ہیں، اسے ملاحظہ فرمائیے چند میں درج کئے دیتا ہوں۔ جن سے معلوم ہوگا کہ صرف اندازِ بیان کی ندرت سے کیسی پاکیزہ صورتیں ہجو و طنز کی پیدا کی گئی ہیں۔

(۱) خواجہ نصیر کو کسی امیر نے کافر کہہ دیا تھا۔ اس نے حسب ذیل دو شعر کا ایک قطعہ لکھا جو شاعر و امیر دونوں سے زیادہ مشہور ہوا اور اب تک دنیا میں موجود ہے۔ لکھتا ہے :-

نظامِ بے نظام ار کافرم خواند — چراغ کذب را نبود فروغے،

مسلماں خوانمش، زیرا کہ نبود — سزاوار دروغے جز دروغے

بدتمیز امیر نے مجھے کافر کہا حالانکہ جھوٹ کا چراغ عرصہ تک روشن نہیں رہتا۔ بہرحال میں اس کو مسلمان ہی کہوں گا کیونکہ جھوٹ کا جواب جھوٹ ہی ہو کرتا ہے۔

(۲) بالکل اسی انداز کا ایک قطعہ کمال الدین اسماعیل کا بھی ملاحظہ ہو :-

گر خواجہ ز بہر ما بدی گفت — ما چہرہ زغم نمی خراشیم

ما غیر نکوئی اش نگوئیم — تا ہر دو دروغ گفتہ باشیم

اگر خواجہ نے مجھے بُرا کہا تو رنج کی کیا بات ہے، میں اسے اچھا کہوں گا تاکہ دونوں کا جھوٹ برابر کا رہے۔

(۳) جمال الدین اصفہانی کو کسی رئیس نے شراب تحفتہً بھیجی جو اُس کے لئے بہت ہلکی تھی اور اُسے پسند نہیں آئی اس نے چار شعر کا ایک قطعہ لکھ کر جن الفاظ میں شکریہ ادا کیا ہے وہ سننے کے قابل ہیں :-

اے کریمے کہ دامِ منت را — کرم و بخشش تو دانۂ ماست

از تو مارا شکایتے ست لطیف، وان نہ از تست کز زمانۂ ماست
آں چہ مے بود کم فرستادی کہ ہمہ شہر پُر فسانۂ ماست
اگر آنرا شراب شاید خواند چاہِ ما بس شراب خانۂ ماست

یعنی یہ آپ نے کیسی شراب بھیجی کہ اگر واقعی اس چیز کا نام شراب ہو سکتا ہے تو میں اپنے گھر کے کنویں کو کیوں نہ شراب خانہ کہوں جس میں ہر وقت ایسی شراب موجود رہتی ہے۔

(۴) شہاب ترشیزی نے کسی کی ہجو میں دو شعر لکھے ہیں۔ بیان کا ارتقاء ملاحظہ ہو:-

زبہر تاختن در وادی ہجو، سمند طبع را چوں رام کردم
ترا خر خواندم و گشتم پشیماں کہ آں بیچارہ را بدنام کردم

یعنی تجھے خر کہا اور یہ کہہ کے پشیمان ہوا کہ ناحق بیچارے گدھے کو بدنام کیا۔

(۵) ایک بار مولانا جامی کو کسی شاعر نے غزل سنائی جو نہایت مہمل تھی۔ لیکن اس میں التزام اس بات کا تھا کہ حرف الف، کہیں نہیں پایا جاتا تھا۔ شاعر نے اس صنعت کی طرف مولانا جامی کو خاص طور سے توجہ دلائی انھوں نے جو داد دی وہ سننے کے قابل ہے:-

شاعرے خواند پُر خلل غزلے کیں بہ حذف الف بود موصوف
گفتمش نیست صنعتے بہ ازاں کہ کُنی حذف ازاں تمام حروف

یعنی اگر الف کے ساتھ ہی غزل کے تمام حروف حذف کر دئے جاتے تو زیادہ مناسب تھا۔

(۶) تاج الدین سرخسی نے کسی ظالم شخص کی موت پر ایک رُباعی لکھی تھی اس کی طنز ہوشان ملاحظہ ہو:-

در ماتمت آں قوم کہ خوں می بارند مرگ تو حیات خویش می پندارند
غمناک ازاں اند کہ تا دوزخیاں، جاوید چگونہ با تو صحبت دارند

یعنی تیرے ماتم میں جو لوگ خون کے آنسو بہا رہے ہیں تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ تیرے مرنے کا انھیں افسوس ہے کیونکہ تیری موت تو حقیقتاً اُن کی زندگی ہے بلکہ غم اس بات کا ہے کہ اہلِ دوزخ تیرے ساتھ دائمی زندگی کیونکر بسر کر سکیں گے۔

(۷) کمال الدین اسماعیل نے کسی بخیل کا حال ایک رُباعی میں لکھا ہے اور انداز بیان میں عجیب مزاح پیدا کیا ہے۔ لکھتا ہے:-

بہ دہن نانِ خواجہ چوں بُردم، خواجہ گفتا کہ آہ من مُردم
گفتمش خواہ میر و خواہ نہ میر کہ من ایں لقمہ را فرو بردم

میں تو خواجہ کے دسترخوان پر روٹی کا نوالہ توڑ کر منھ میں رکھا تو وہ بولا کہ "آہ میں مر گیا" میں نے اُس سے کہا کہ اب تو مرے یا جئے۔ میں اس لقمے کو نگلے بغیر رہتا نہیں۔

(۸) عبداللہ طوسی نے بھی ایک رباعی میں کسی بخیل کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:-

اے کاسۂ تو سیاہ و دیگ تو سفید از آتش و آب ہر دو ببریدہ امید
آں شستہ نمی شود مگر در باراں ویں گرم نمی شود مگر از خورشید

یعنی تیرا سیاہ پیالہ اور تیری سفید دیگ دونوں آگ اور پانی سے بالکل بے نیاز ہیں۔ کیونکہ پیالہ اگر کبھی دُھلتا ہے تو بارش کے پانی اور دیگ اگر کبھی گرم ہوتی ہے تو صرف دھوپ میں۔

(۹) ہجو میں مبالغہ کی ایک نہایت دلکش مثال میرزا ابوقاسم شیرازی کے اس قطعہ میں پائی جاتی ہے:-

بنالاں گفتم اے پسر بدرت، جز بتاریکی از چہ ناں نہ خورد

گفت ترسد ز روشنی کہ مباد سایۂ کشش دست سوئے کاسہ برد

میں نے ایک لڑکے سے پوچھا کہ کیا بات ہے تیرا باپ جب کھانا کھاتا ہے تاریکی میں۔ اُس نے کہا کہ وہ روشنی سے اس لئے گھبراتا ہے کہ مبادا اس کا سایہ کھانے کی طرف ہاتھ بڑھادے۔

(۱۰) مولانا شہاب الدین کسی طبیب سے جس کا نام اصیل تھا خفا ہوگئے تو اس کی ہجو میں ایک قطعہ لکھا:۔

ملک الموت از اصیل طبیب، می بنالید بدرگاہ خدائے
کہ جہاں را ز خلق خالی کرد اندریں دور گمشدہ سر و پائے
یا ازیں شغل دور کن او را یا مرا خدمت دگر فرمائے

یعنی فرشتۂ موت خدا کے حضور میں رو رو کر عرض کر رہا تھا کہ اصیل طبیب نے تو دُنیا خالی کر دینے پر کمر باندھ رکھی ہے اس لئے یا تو اس کے لئے کوئی اور پیشہ تجویز کر یا مجھے اور خدمت پر مامور فرما۔

(۱۱) کمال الدین اسمٰعیل کو اس کے خواجہ نے کچھ غلہ عنایت کیا جو اچھا نہ تھا۔ اس نے تین شعر کا قطعہ شکایت میں لکھا۔ ملاحظہ ہو:۔

غلہ کامسال داد خواجہ مرا گر نہ بد جملہ بود اکثر خاک
نسبت خاک و گندمش باہم ہمچناں بد کہ تخم اندر خاک
خاک مردم خورد، ندانستم کہ خورد مردم اے برادر خاک

امسال خواجہ نے مجھے غلہ عنایت کیا جو اگر سب کا سب مٹی نہ تھا تو اس کا اکثر حصہ ضرور مٹی تھا اور اس میں گیہوں اور مٹی کی نسبت بالکل وہی تھی جیسے مٹی اور تخم کی ہوتی ہے۔ میں سنا کرتا تھا کہ مٹی انسان کو کھاتی ہے لیکن اب معلوم ہوا کہ کبھی کبھی انسان بھی مٹی کھانے پر مجبور ہوتے ہیں۔

(۱۲) کاتبی نیشاپوری کو کسی امیر کی طرف سے کوئی سالانہ امداد مقرر تھی لیکن وہ اتنی کم تھی کہ اس کا ہونا نہ ہونا برابر تھا۔ چنانچہ ایک بار اس نے شکایت لکھ بھیجی کہ:۔

خسروا از خورد و پوش من نداری آگہی چوں نباشد ہر دم از نالہ و افغاں مرا
نیستم کعبہ کہ در سالے دہی یک جامہ ام یا نیم گردوں کہ روزے بس بود یک ناں مرا

یعنی تو جو میرے کھانے پینے کی طرف سے غافل ہے تو شکایت نہ کروں تو کیا کروں، بندہ نواز، میں کوئی کعبہ تو ہوں نہیں کہ سال میں صرف ایک لباس میرے لئے کافی ہو اور نہ آسمان ہوں کہ روزانہ صرف ایک روٹی پر (کنایہ ہے آفتاب کی طرف) قناعت کرلوں۔

(۱۳) کمال الدین اسمٰعیل کو کسی رئیس نے گھوڑا مرحمت کیا۔ لیکن شاعر کے پاس خود اُسی کے لئے اسباب معیشت تنگ ہوتے ہیں وہ گھوڑے کو کیا کھلاتا۔ اس نے اس واقعہ کو ایک نہایت لطیف مکالمہ کے ذریعہ سے ظاہر کیا ہے:۔

دی اسپ مرا گفت کہ دریں چہ شک است کا صطبل تو از زادہ ہائے فلک ست
نے آب دراں نہ سبزہ، نہ کاہ، نہ جو ایں جائے ستور نیست جائے ملک ست

کل میرے گھوڑے نے مجھ سے کہا کہ تیرا اصطبل اس دُنیا کی چیز تو ہے نہیں، ممکن ہے کوئی آسمانی چیز ہو۔ نہ اس میں پانی ہے نہ سبزہ ہے نہ گھاس نہ جو، اس لئے یہاں بجائے گھوڑے کے تو کسی فرشتہ کو لاکر باندھ۔ میں یہاں کیا کروں گا۔

(۱۴) رشیدی سمرقندی نے وزیر کی مدح میں قصیدہ کہا لیکن کوئی صلہ اُس کو نہ ملا۔ اُس نے خفا ہو کر دو شعر اور لکھے:۔

تو وزیری و منت مدحت گوئی دستِ من بے عطار دا بینی
تو وزارت بمن سپار و مرا مدحت گوئے تا عطا بینی

تو وزیر ہے اور میں تیرا مدح گو لیکن مفلس و محتاج۔ تو وزارت میرے سپرد کر اور میری تعریف میں قصیدہ لکھ۔ تو پھر میں بتاؤں کہ

انوام وصلہ کیونکر دیا جاتا ہے۔

(۱۵) عبید زاکانی اپنے افلاس کا حال لکھتا ہے:۔

در خانۂ من ز نیک و بد چیزے نیست — جز بنگے و پارۂ نمد چیزے نیست
از ہر چہ پزند نیست غیر از سودا — وز ہر چہ خورند جز لکد چیزے نیست

میرے گھر میں سوائے بھنگ اور کمل کے ٹکڑے کے اور کوئی چیز نہیں۔ پکانے کی چیز اگر کوئی ہے تو صرف "سودا" اور کھانے کی چیز اگر کوئی ہے تو صرف "لات"۔

(۱۶) اسیری نے کسی بخیل امیر کے دسترخوان کا حال نہایت لطیف انداز میں بیان کیا ہے۔ لکھتا ہے:۔

ترا اے خواجہ کز امساک برخواں — ز نعمتہائے الواں ہیچ اثر نیست
چو مہ بر نطع گردوں سفرہ ات را — شب از یک گردۂ نان بیشتر نیست
دلے ہر کو شکست آں گردۂ نان — اگرچہ دائم آں حد بشر نیست
کند گر دعوئے اعجاز شاید — کہ ایں معجز کم از شق القمر نیست

اے خواجہ تیرا دسترخوان آسمان سے کم نہیں کہ وہاں بھی چاند کی صرف ایک روٹی ہے اور یہاں بھی صرف اس لئے اگر کوئی شخص تیرے ساتھ کھانے میں شریک ہو سکے۔ (جس کا بظاہر کوئی امکان نہیں) تو اس کا دعویٰ اعجاز غلط نہ ہوگا کیونکہ اس کا تیرے دسترخوان پر روٹی توڑنا گویا چاند کے دو ٹکڑے کرنا ہوگا۔

مومن و غالب کی فارسی ترکیبیں

جس زمانہ میں مومن و غالب پائے جاتے تھے، اس وقت فارسی ترکیبوں کا استعمال بہ کثرت رائج تھا اور کم و بیش سبھی نے اس رنگ کو اختیار کیا لیکن یہ واقعہ ہے کہ مومن و غالب سے زیادہ پاکیزگی و نفاست کا لحاظ کسی نے نہیں رکھا اور اسی لئے جس وقت اردو شاعری میں فارسی ترکیبوں کے استعمال کی بحث آن پڑتی ہے تو سب سے پہلے انھیں دو کا نام سامنے آتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اردو شاعری کے لحاظ سے مومن و غالب کا زمانہ ارتقائی دور سے تعلق رکھتا ہے اور حالت یہ تھی کہ جہاں کوئی جوہر نایاب ہاتھ آتا تھا اُسے اردو شاعری کی آرائش و زیبائش میں صرف کر دیا جاتا تھا پھر چونکہ اردو رفتہ رفتہ ہندی کے قدیم و ثقیل الفاظ سے پاک ہو کر نئی صورت اختیار کرتی جاتی تھی۔ اس لئے شعراء اردو مجبور تھے کہ وہ اس کی تشکیل جدید میں فارسی شاعری سے مدد لیں جس سے وہ بہت زیادہ مانوس تھے اور یہی ایک تنہا ذریعہ ان کے پاس اس کی توسیع کا تھا لیکن چونکہ اس کے لئے خاص ذوق کی ضرورت تھی اس لئے ہر شاعر اس میں کامیاب نہ ہو سکا مومن و غالب چونکہ فطرت کی طرف سے فارسی ادب کا نہایت پاکیزہ مذاق لے کر آئے تھے اس لئے اس رنگ کو نباہ لے گئے اور اس خوبی و تکمیل کے ساتھ کہ ان دونوں کے سلسلۂ تلامذہ میں بھی عرصہ تک یہ رنگ باقی رہا۔

فارسی شاعری کے لحاظ سے غالب نے مومن سے زیادہ شہرت حاصل کی، کیونکہ غالب نے اپنے وقت کا کافی حصہ اس میں صرف کیا اور مومن نے کم لیکن اس میں، مومن کا کوئی قصور نہ تھا کیونکہ قدرت نے اس کو ۴۳ سال سے زیادہ دنیا میں رہنے نہ دیا اور غالب کو پورے ۷۳ سال نصیب ہوئے۔ علاوہ اس کے مومن نے جو کچھ فارسی میں کہا وہ بھی باقی نہ رہا اور اس لئے لوگوں کو یہ سمجھنے کا موقعہ ہی نہ ملا کہ مومن اس خصوص میں بھی کس مرتبہ کا شخص تھا بہر حال یہ امر مسلم ہے کہ ان دونوں کو فارسی زبان سے خاص لگاؤ تھا اور اسی لئے ان کی اردو شاعری میں فارسی کی ترکیبیں بکثرت پائی جاتی ہیں۔

ہر چند مومن و غالب کے زمانہ میں دہلی، شعراء ایران کا مرکز تھا اور نہ فارسی شاعری کا اتنا زیادہ چرچا تھا جتنا اس سے قبل عہد اکبری یا دور جہانگیری میں پایا جاتا تھا لیکن غالب و مومن سے تقریباً ایک صدی قبل ایک ایسا شخص ہندوستان میں پیدا ہو چکا تھا جس نے فارسی شاعری کا رنگ ہی بدل دیا تھا اور اپنی نازک و جدید ترکیبوں سے اس زبان کو مالا مال کر چکا تھا۔ یہ مرزا عبدالقادر بیدل تھا اور جس زمانہ میں غالب و مومن پائے جاتے تھے اس وقت کی فضا بیدل کے نغموں سے گونج رہی تھی، نہ لوگوں کو سعدی و انوری یاد رہ گئے تھے نہ عرفی و نظیری۔ نہ حافظ کی غزلوں میں لذت باقی رہی تھی نہ خاقانی کے ابیات میں۔ ہر جام میں بیدل ہی کی شراب ڈھل رہی تھی اور اس کے نشہ نے ہر صاحب ذوق کو مست و سرشار بنا رکھا تھا۔ اس لئے کوئی وجہ نہ تھی کہ غالب و مومن بھی اس سے متاثر نہ ہوتے اور بیدل کے رنگ کو اپنے دماغ سے محو کر کے فارسی ترکیبوں کے استعمال کی کوئی جدید راہ پیدا کرتے۔ نزاکت معنوی کا وہ کون سا پہلو تھا جو بیدل سے بچ رہا ہو، ندرت بیان اور جدت تراکیب کی وہ کون سی صورت تھی جو وہ پیش نہ کر چکا ہو۔ چنانچہ آپ غالب و مومن کے کلام میں کوئی ایک ترکیب بھی ایسی نہ پائیں گے جو بیدل کے یہاں موجود نہ ہو اور یہی سبب تھا کہ ان دونوں نے اس باب میں اتنی شہرت حاصل کی۔ ہر چند یہ شہرت بالکل تقلید بیدل کا نتیجہ تھی لیکن یہ اتباع بھی آسان نہ تھا۔ بیدل کا سمجھنا ہی بجائے خود مستقل جگر کاوی تھی چہ جائیکہ اس کی پیروی کہ مومن و غالب نے تو خیر اس کی جسارت بھی کی اور بڑی حد تک نباہا بھی۔ دوسرا تو اس وادی میں ایک قدم بھی آگے نہ بڑھا سکتا تھا۔

مومن و غالب کی فارسی ترکیبوں میں نوعیت کے لحاظ سے تو چنداں فرق نہیں ہے کیونکہ دونوں کا ماخذ ایک ہی تھا اور ذوق کے لحاظ سے بھی دونوں اس کے اہل تھے کہ وہ اس رنگ کو خوش اسلوبی کے ساتھ نباہ لے جاتے، پھر بھی جو تفاوت ان دونوں کے حال میں تھا قدرتاً اس کا اثر کہیں کہیں ان کی ترکیبوں سے ظاہر ہے۔ رہ گیا سوال کمیت کا سو ظاہر ہے کہ مومن کا دیوان غالب کے دیوان سے بہت زیادہ ضخیم ہے اور اس لئے اس کے یہاں زیادہ ذخیرہ ہونا ہی چاہئے۔

فارسی تراکیب الفاظ و معنی کے لحاظ سے کئی قسمیں رکھتی ہیں ایک یہ کہ ترکیب اضافی یا توصیفی دو لفظوں سے زیادہ پر مشتمل نہ ہو مثلاً:۔ صورت نگار۔ روئے روشن (اول الذکر ترکیب اضافی ہے اور موخر الذکر ترکیب توصیفی) دوسری قسم یہ ہے کہ دو سے زیادہ قسم کے الفاظ پر مشتمل ہو مثلاً: کنار چشمہ حیوان طفل خوش گل (اول الذکر ترکیب اضافی ہے اور موخر الذکر توصیفی) اب ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں معنی کے لحاظ سے ہیں۔ یعنی ایک وہ جو ذہن کو جزئیات و متبادرات سے آگے نہیں لے جاتی ہے، اور دوسری وہ جو کسی تخئیل کی طرف ایل کرتی ہے اور استعارہ و تشبیہ کی دنیا میں لے جاتی ہے۔ قسم اول میں وہ تمام مثالیں شامل ہیں جو ابھی درج کی گئیں کہ ان کو سننے کے بعد ذہن بغیر کاوش کے مفہوم معلوم کر لیتا ہے اور اس کو یہ سوچنے کی ضرورت نہیں پڑتی کہ معنی کے لحاظ سے باہمدگر الفاظ میں کیا ربط پایا جاتا ہے۔ گویا یوں سمجھ لیجئے کہ اس قسم میں تمام وہ کھلی کھلی باتیں شامل ہیں جو عامۃ الورود ہیں اور جو روز ہماری نگاہوں کے سامنے آتی رہتی ہیں۔ دوسری قسم تخئیلی ہے مثلاً:۔ نقاب خیال۔ چشم آفریں۔ فریب خوردۂ نیرنگ، عشق ہرزہ کار۔ ہنگامۂ سرگرمی گفتار وغیرہ وغیرہ۔ اور یہی وہ قسم ہے جس سے شعراء زیادہ کام لیتے ہیں اور اسی میں مومن و غالب نے زیادہ شہرت حاصل کی ہے۔

جیسا کہ ابھی کہہ چکا ہوں فارسی ترکیب کی یہ قسم وہ ہے جس کا تعلق زیادہ تر تشبیہ و استعارہ یا تخئیل سے ہے اور اس لئے اس کی خوبی کا انحصار دو چیزوں پر ہے ایک یہ کہ جس خیال کو پیش کیا جائے وہ اپنی جگہ جدید و پاکیزہ ہو اور دوسرے یہ کہ جن الفاظ کے ذریعہ سے اسے ظاہر کیا جاتا ہے وہ مدعا کے لحاظ سے مناسب و موزوں ہوں اور تلفظ کے لحاظ سے سلیس و شیریں تاکہ الفاظ و معنی دونوں حد درجہ ہم آہنگی کے ساتھ مربوط ہو کر ذہن کو ایک خاص لذت سے آشنا کر سکیں مثلاً غالب ہی کا ایک مصرعہ ہے:۔

کشودند بند نقاب خیال

اس میں ترکیب اضافی ہے اور دو الفاظ سے زیادہ پر مشتمل ہے۔ اس کے ساتھ ترکیب بالکل تخئیلی ہے، کیونکہ خیال نہ حقیقتاً کوئی نقاب رکھتا ہے اور نہ بند نقاب۔ مدعا صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ خیال کو اپنی کارگاہ قائم کرنے کے لئے آزادی مل گئی۔ لیکن ادا کیا اس کو اس طرح کہ "خیال کا

بند نقاب کھول دیا گیا"۔ چونکہ شاعر کو یہ بھی ظاہر کرنا تھا کہ اس سے قبل "پرواز خیال" کی کوئی گنجائش نہ تھی اس لئے "کشودند بند نقاب" کہکر ضمناً اس کو بھی ظاہر کر دیا گیا پھر اسی کے ساتھ الفاظ کی سلاست و شیرینی کا یہ عالم کہ پورا مصرعہ پڑھنے کے بعد ایک خاص دلکش اثر ذہن سامع پر پڑتا ہے اور یہی سب سے بڑی خوبی فارسی ترکیب کے استعمال کی ہے۔ موضوع وسیع ہے اور صفحے کے صفحے مثالوں سے پُر کئے جا سکتے ہیں اس لئے بخیال اختصار صرف اصل بحث کو سامنے رکھکر مومن و غالب کے اُردو کلام سے چند مثالیں پیش کرنے پر اکتفا مناسب خیال کرتا ہوں۔

غالب کی وہ فارسی ترکیبیں جو تخیئلی ترکیب کے تحت میں آتی ہیں معیار پر پوری اُترتی ہیں:۔

عرض کیجے جوہر اندیشہ کی گرمی کہاں
نہ ہوگا یک بیاباں ماندگی سے ذوق کم میرا
گوشِ منت کش گلبانگ تسلی نہ ہوا
ہنوز اک پرتوِ نقشِ خیال یار باقی ہے
بقدر ظرف ہے ساقی خمارِ تشنہ کامی بھی
جاں دادۂ ہوائے سرِ رہگزار تھا
تغافل ہائے تمکیں آزما کیا،
یہ کافر فتنۂ طاقت ربا کیا،
لے گئے خاک میں ہم داغِ تمنائے نشاط
شایانِ دست و بازوئے قاتل نہیں رہا
افسونِ انتظار تمنا کہیں جسے
جاں نذر دلفریبی عنواں کئے ہوئے
مدعا محو تماشائے شکست دل
ڈھونڈھے ہے اس مغنی آتش نفس کو جی

غالب کی ان تمام فارسی ترکیبوں میں جو سلاست و حلاوت پائی جاتی ہے وہ کسی سے مخفی نہیں، ہر ہر لفظ زبان سے ادا ہوتے ہی براہ راست ذہن و دماغ کو متاثر کرتا معلوم ہوتا ہے اور کسی قسم کی کوئی اُلجھن مفہوم و معنی کے لحاظ سے پیدا نہیں ہوتی۔ لیکن اب اس کی ان ترکیبوں کو دیکھئے جو اس خوبی سے معرّا ہیں۔

نالہ سرمایۂ یک عالم و عالم کفِ خاک
ہے عدم میں غنچہ محوِ عبرت انجام گل
عرضِ ناز شوخیِ دنداں برائے خندہ ہے
شیشۂ مے، سرو سبز جوئبار نغمہ ہے
کہ گوش گل نمِ شبنم سے پنبہ آگیں ہے
کہ اس میں ریزۂ الماس جزو اعظم ہے
آسماں بیضۂ قمری نظر آتا ہے مجھے
یک جہاں زانو تأمل در قفائے خندہ ہے
دعوت جمعیت احباب جائے خندہ ہے

ان تمام مصرعوں میں کوئی فارسی ترکیب ایسی نہیں ہے جسے دلنشیں کہہ سکیں۔ نہ نشست الفاظ کے لحاظ سے نہ خوبیِ مفہوم کی حیثیت سے۔ ان کے ادا کرنے میں بھی تکلف ہوتا ہے اور سمجھنے میں ان سے زیادہ اب مومن کی فارسی ترکیبوں کی حلاوت کو ملاحظہ فرمائیے:۔

دوستی اس صنم آفتِ ایماں سے کرے   مومن ایسا بھی کوئی دشمنِ ایماں ہوگا

کسی سے چارۂ بیدادِ آسماں نہ ہوا

کیوں شورِ نالہائے عزا بار کم ہوا

شکر اثر تھا گلۂ دشمناں!!

شکوۂ بختِ نارسا نہ رہا

نہ پوچھو گرمیِ شوقِ ثنا کی آتش افروزی

جگر صد پارہ ہے اندیشۂ خوں گشتہ طاقت کا

حرا سرور ہے گلخندۂ شرر کا سا

یہ عذرِ امتحانِ جذبِ دل کیسا نکل آیا

آرام شکوۂ ستمِ اضطراب تھا

نقدِ جاں پیشکشِ مرگ کے قابل نہ ہوا

میں کیا حریفِ کشمکشِ دمِ عدم نہ تھا

بے طاقتی پہ سرزنشِ ناز دیکھنا

محو جفا ستمکشِ الطاف کب ہوا

میں جان کر حریفِ تغافل نہ ہو سکا

مومن و غالب کی ترکیبوں میں بظاہر کوئی فرق نہیں ہے سوا اس کے کہ حکایتِ عشق کی دلدوز کیفیتیں مومن کے یہاں زیادہ پائی جاتی ہیں اور غالب کے یہاں کم۔ اسی کے ساتھ ایک فرق یہ بھی ہے کہ غالب کے کلام میں جتنی ثقیل و ناگوار ترکیبیں پائی جاتی ہیں اتنی کلام مومن میں نہیں ہیں جو نہ ہونے کے برابر ہیں۔

حروفی طبقہ

حروفی طبقہ فی الحقیقت ایک شیعی طبقہ ہے جس کا بانی ایک شخص فضل اللہ تھا یہ استرآباد کا رہنے والا تھا اور آٹھویں صدی ہجری کے اخیر یا چودھویں صدی میں پایا جاتا تھا۔

اس کی اشاعت سلطنتِ عثمانیہ میں ایک شخص علی الاعلیٰ کے ذریعہ سے بہت کافی ہوئی جو فضل اللہ کا مرید خاص تھا۔ ترکی میں بکتاشی درویشوں کا گروہ اسی مسلک سے تعلق رکھتا تھا۔

ان کے عقاید کا حال ان کی مشہور کتاب محرم نامہ سے معلوم ہو سکتا ہے جو ۸۲۸ھ میں مرتب کی گئی تھی۔ مختصراً یہاں درج کئے دیتا ہوں:۔

۱- دنیا قدیم ہے اور برابر گردش کرتی رہی ہے۔

۲- تغیرات عالم کا سبب یہی گردش ہے۔

۳- تغیرات عالم کے مختلف دور ہوا کرتے ہیں جس کی ابتدا و انتہا یکساں ہوتی ہے، یعنی شروع میں آدم کا ظہور اور آخر میں یوم حساب۔

۴ - خدا نے انسان کی شکل اور خصوصیت کے ساتھ اس کے چہرے میں ظہور کیا ہے۔

۵ - خدا کا یہ ظہور مختلف پیغمبروں کی شکل میں یکے بعد دیگرے ہوا اور پھر اولیاء کی شکل میں۔

۶ - آخری پیغمبر محمد تھے اور اس کے بعد اولیاء کا دور آیا۔ جس کی ابتداء حضرت علیؓ سے ہوئی اور انتہا امام حسن عسکری (گیارھویں امام) پر فضل اللہ کو بھی اُنھیں اکابرین سے مانتے تھے جن میں خدا حلول کر گیا تھا۔

۷ - انسان کی امتیازی خصوصیت اس کی زبان یا قوتِ گویائی ہے جو عربی کے ۲۸ حروف پر منحصر ہے۔

انھوں نے حروف ابجد کے اعداد سے عجیب وغریب باتیں پیدا کی ہیں اور ان کے عقاید زیادہ تر انھیں مفروضات پر قایم ہیں جو اعداد حیات سے انھوں نے پیدا کئے ہیں اور اسی لئے انھیں حروفی کہتے ہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ انسانی شکل کے امتیازی خطوط سات ہیں اور اُن کو جب چار عناصر سے ضرب دو گے تو حاصل ضرب ۲۸ ہوگا جو تعداد ہے عربی حروف کی۔

ان کی خاص خاص کتابیں یہ ہیں:- محرم نامہ، ہدایت نامہ، جاودانی نامہ، حقیقت نامہ، استوا نامہ۔

ان میں سے بعض ترکی زبان میں ہیں اور بعض استرآبادی کی لی ہوئی فارسی میں اور درویشوں کی طرح ان کے یہاں ذکر وشغل نہیں پایا جاتا۔ وہ روز صبح کو اپنے پیر طریقت کے مکان پر جمع ہوتے ہیں، جسے وہ بابا کہتے ہیں۔ بابا ان کو اپنے خادم کے ذریعہ سے ایک ایک پیالہ شراب یا نبیذ کا، ایک ٹکڑا روٹی کا اور تھوڑا سا پنیر تقسیم کرتا ہے یہ لوگ پیالہ کو لیکر آنکھ اور سر سے لگاتے ہیں اور پھر پی کر بہت ہو حق مچاتے ہیں۔

غوازیِ مصر

غوازی، جمع ہے غازیہ کی۔ مصر میں رقاصہ عورتوں کا ایک مخصوص طبقہ غوازی کہلاتا ہے، جو خانہ بدوشوں کی سی زندگی بسر کرتی تھیں اور اطراف مصر میں اپنا رقص عریاں پیش کر کے کسب معاش کی عادی تھیں۔ اُن کی معاشرت نہایت سادہ ہے اور تعلق از دواج وہ اپنے ہی گروہ میں قایم کرتی ہیں اُن کے مرد عام طور سے نوکری اور تجارت وغیرہ میں مصروف رہتے ہیں، اپنی عورتوں کے ساتھ آوارہ نہیں پھرتے۔ غوازیِ مصر میں ہنوز وہی وحشت باقی ہے جو اس سے قبل تھی، یا اب بھی جپسی GIPSY اقوام میں پائی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی اصل فنیشا کی قدیم اقوام سے ملتی ہے، رہا یہ امر کہ یہ غوازی یا غازیہ کیوں کہتے ہیں۔ اس کے متعلق یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا، ممکن ہے کہ خود اُنھوں نے یا اُن کے شیدائیوں نے حُسنِ تاویل کی بناء پر اُن کا یہ نام رکھ لیا ہو جس طرح ہندوستان میں پیشہ ور عورتوں کو بعض بازاری لوگ گروہ متوکلان سے تعبیر کرتے ہیں۔

اب سے تقریباً ایک صدی قبل غوازیِ مصر عام طور سے سڑکوں پر اپنا رقص دکھایا کرتی تھیں، لیکن ۱۸۳۴ء سے قانوناً اُن کا رقص، شدتِ عریانی کی وجہ سے ممنوع ہو گیا ہے کیونکہ اُن کے اس رقص کی وجہ سے فحش بہت بڑھ چلا تھا۔

حشیشیون

حشیشیون سے مراد وہی طبقہ ہے جو حروب صلیبی کے دوران میں شام کے پہاڑی قلعوں پر قابض تھا اور اپنے دشمنوں کو نہایت آزادی کے ساتھ کر دیا کرتا تھا۔ انھیں حشیشیون اس لئے کہتے ہیں کہ وہ حشیش (بھنگ) کا استعمال کرتے تھے علی الخصوص جب فدائیوں کو کسی کے قتل پر مامور کیا جاتا تھا تو اُسے حشیش ضرور پلائی جاتی تھی تاکہ اس کا جوش فرد نہ ہونے پائے۔

یہ طبقہ، اسمعیلیہ جماعت کی ایک شاخ تھی اور عام اعتقادات و اصول مذہب میں دونوں ایک تھے البتہ فرق یہ تھا کہ حشیشیون کی سیاسی حیثیت ذرا الگ تھی یہ اپنے سردار کی فرمانبرداری آنکھ بند کر کے کرتے تھے اور دشمن کو قتل کر دینا فرض سمجھتے تھے۔ علاوہ اس کے ان کی تمام تعلیمات نہایت مخفی رکھی جاتی تھیں اور سوا اس شخص کے جو اس سلسلہ میں داخل ہو کسی کو پتہ نہیں چلتا تھا کہ وہاں کیا ہوتا ہے۔ اس سے قبل ابو منصور العجلی اور مغیرہ بن سعید کے متبعین بھی جو خناق (گلا گھونٹ دینے والے) کہلاتے تھے اپنے دشمن کو ہلاک کر دینے کے عادی تھے۔

طبقۂ حشیشیون کا موسس اول، حسن بن صباح تھا جس نے ۴۸۳ھ میں قلعۃ الموت پر قبضہ کر کے اپنے اصول کی تبلیغ شروع کی اور خاص خاص دشمنوں کو ہلاک کر کے اپنے قرب و جوار کے تمام قلعوں پر تسلط قائم کر لیا۔ چنانچہ آلِ سلجوق کا مشہور وزیر نظام الملک طوسی بھی اسی گروہ کے ہاتھ سے قتل ہوا تھا۔

جب اس کے بعد ملک شاہ سلجوقی بھی قتل ہو گیا، تو دعویدارانِ سلطنت کثرت سے پیدا ہو گئے اور ہنوز یہ قصہ طے نہ ہوا تھا کہ حروبِ صلیبی کی ابتدا ہو گئی۔ اس ہنگامہ سے حسن بن صباح نے بہت فائدہ اٹھایا اور اس کی قوت بہت بڑھ گئی۔ جب سلجوق سلطان محمد اول تخت نشین ہوا، تو اس نے اس جماعت کی سرکوبی کے لئے بڑا اہتمام کیا۔ اس وقت قلعہ دیزکوہ، جو اصفہان کے قریب واقع تھا اور جسے ملک شاہ سلجوقی، شاہ دژ کہا کرتا تھا، ابن عطاش کے قبضہ میں تھا جو اس جماعت کا سردار تھا اور جو حسن بن صباح کو بھی اپنا شاگرد بتاتا تھا، بمشکل تمام یہ قلعہ مفتوح ہوا اور ایک ترکی سردار انوشتگین شیر گیر اس جماعت کے استیصال کے لئے مامور ہوا۔ یہ قلعۃ الموت تک پہونچ گیا تھا کہ محمد (سلجوقی بادشاہ) کا انتقال ہو گیا اور اسے محاصرہ اٹھا لینا پڑا، اس کے بعد حسن بن صباح سات سال تک زندہ رہا اور ۵۱۸ھ میں مر گیا۔ اس کے بعد صباح کے کئی جانشین ہوئے جن کی فہرست یہ ہے:-

حسن بن صباح ۴۸۳-۵۱۸ھ — بزرگ امید رودباری ۵۱۸-۵۳۲ھ — محمد بن بزرگ امید ۵۳۲-۵۵۷ھ — حسن بن محمد ۵۵۷-۵۶۱ھ

نورالدین محمد ۵۶۱-۶۰۷ھ — جلال الدین بن حسن محمد ۶۰۷-۶۱۸ھ — علاء الدین محمد ۶۱۸-۶۵۳ھ — رکن الدین بن محمد ۶۵۳-۶۵۴ھ

حسن بن صباح کے بعد خلفائے بغداد اور شاہانِ سلجوق نے بارہا اس جماعت کو مغلوب کرنے کی کوشش کی اور اس میں شک نہیں کہ اسے بڑی حد تک پریشان کیا لیکن پوری طرح استیصال نہ ہو سکا۔ یہ نہایت چالاکی اور ہوشیاری سے اپنے دشمنوں کو قتل کر دیتے اور حد درجہ جوش و خروش کے ساتھ اپنے اصول کی تبلیغ کیا کرتے تھے۔ شام کے ملک میں ان کا قبضہ نہایت استوار ہو گیا تھا اور خلافتِ بغداد کا ضعف کر کے ان سے عہدہ برآ ہوتا ہوا نظر نہ آتا تھا۔ حروبِ صلیبی میں انھوں نے عیسائیوں کی بڑی مدد کی اور اس سیاسی چال سے متعدد قلعے کہف، علیقہ، قدموس وغیرہ ان کے قبضہ میں آ گئے۔

جلال الدین جیسے سردار نے خلیفۂ بغداد کے پاس تحریری معذرت بھیجکر اپنے عقاید باطلہ سے توبہ کی اور اس کے بعد سے اس جماعت میں اختلاف پیدا ہو گیا تاہم یہ سلسلہ جاری رہا تھا۔ رکن الدین بن محمد کے زمانہ میں ہلاکو نے خروج کیا اور اس جماعت کو پارہ پارہ کر دیا۔ رکن الدین قتل ہوا اور حشیشیون کے تمام قلعے زمین کے برابر کر دئے گئے اس کے بعد سے اس جماعت کی اہمیت بالکل مفقود ہو گئی۔

بعض پہاڑی مقامات میں جو نصیری اسمٰعیلی جماعتیں پائی جاتی ہیں وہ اسی جماعت کی شاخیں ہیں، اسی طرح ہندوستان میں اسمٰعیلی خوجہ جماعتوں کی اصل بھی جماعت حشیشیون ہی ہے۔

اخوان الصفا

اخوان الصفا، چوتھی صدی ہجری کے آخری نصف حصہ میں ایک مذہبی و سیاسی جماعت اہلِ تشیع کی پائی جاتی تھی جنھیں ان کے اپنے عقاید کے لحاظ سے اسمٰعیلی کہنا زیادہ مناسب ہے۔ یہ جماعت جس کا مرکز بصرہ تھا اپنے تئیں اخوان الصفا کہتی تھی، کیونکہ اس کا مقصد تصفیۂ روح ...

ان کی سیاسی تحریکات و تدابیر کا حال تو کچھ معلوم نہیں، البتہ اُن کے علمی کارنامے ضرور ہم تک پہونچے ہیں۔ (چنانچہ ان کے ۵۲ مضامین کا مجموعہ جو بمبئی میں شایع ہوا تھا بہت مشہور چیز ہے) ان رسایل میں زیادہ تر وہ فلسفیانہ مباحث ہیں جو فیثاغورس، سقراط اور افلاطون کے اقوال سے مستنبط ہیں۔ خاص اُصول اُن کا یہ تھا کہ دُنیا کا وجود خدا سے بالکل اس طرح تعلق رکھتا ہے جس طرح لفظ کا بولنے والے سے اور روح کو پھر خدا کے پاس واپس جانا ہے۔ چنانچہ اسی اُصول کے تحت انھوں نے مختلف رسایل شایع کئے تھے۔

اس جماعت میں خاص خاص لوگ یہ تھے:۔ ابو سفیان محمد بن مشیر البستی المقدسی، ابوالحسن علی بن ہارون الزنجانی، محمد بن نہر جوری العوفی اور زید بن رفاعہ۔

قمری مہینے

قمری مہینوں کے نام جو ہندوستان میں رائج ہیں، وہی ہیں جو اہلِ عرب میں پائے جاتے ہیں، لیکن یہ نام بہت بعد کے رکھے ہوئے ہیں نہایت قدیم زمانۂ جاہلیت میں بارہ مہینوں کے نام یہ تھے:۔ موتمر، ناجر، خوان، زبار، بائد، اصم، واغل، باطل، باطل۔

ان کے ہاں سال بارہ مہینہ اور ۳۵۴ دن کا ہوتا تھا، یعنی قمری اور شمسی سال کے درمیان گیارہ دن کا فرق تھا، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ کبھی کوئی مہینہ جاڑوں میں پڑتا تھا، کبھی گرمی میں۔

جب بعد کو ہر تیسرے سال لوند کا ایک مہینہ بڑھایا جانے لگا تو اس وقت گرمی، سردی، زمانۂ بارش اور کاشت وغیرہ کے لحاظ سے مہینوں کے موجودہ نام رکھے گئے، جن کی وجہ تسمیہ یہ ہے:۔

محرم۔ چونکہ اس مہینہ میں جنگ و قتال حرام تھا (خواہ مذہبی نقطۂ نظر سے ہو۔ یا کثرتِ بارش وغیرہ کے لحاظ سے) اس لئے اس مہینہ کا نام محرم قرار پایا

صفر۔ مشتق ہے صفر سے جس کے معنی ہیں خالی ہو جانے کے۔ چونکہ محرم کے بعد اس مہینہ میں جنگ کے لئے شہر کو خالی کر دیتے تھے اس لئے اس کا نام صفر ہوا۔

ربیع الاول، ربیع الآخر۔ چونکہ یہ دونوں مہینے فصل ربیع کے ہیں اس لئے وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔

جمادی الاولیٰ، جمادی الثانیہ۔ یہ مشتق ہے جماد سے، چونکہ ان دونوں مہینوں میں بارش کے بند ہو جانے سے زمین کی خشکی بڑھ جاتی تھی اس لئے یہ نام پڑ گیا۔ عربوں میں یہ لفظ اس معنی میں بولا جاتا ہے مثلاً "السماء جمادی" یعنی بارش بند ہے۔

رجب۔ رجب کے معنی ہیں عظمت کرنا، چونکہ اس مہینہ میں بھی جنگ ممنوع تھی اور اس کا احترام کیا جاتا تھا اس لئے اس کو رجب کہنے لگے۔

شعبان۔ شعب سے مشتق ہے، جس کے معنی متفرق ہو جانے کے ہیں، چونکہ اس مہینہ میں پانی کی تلاش میں لوگ باہر پھیل جاتے تھے اس لئے اسکو شعبان کہنے لگے۔

رمضان۔ اس کی اصل رمض ہے، رمض شدتِ حرارت کو کہتے ہیں اور گرسنگی کے لئے بھی اس سے استعارہ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اہلِ عرب کہتے ہیں رمض الصائم، یعنی روزہ دار کی گرسنگی بہت بڑھ گئی۔

شوال۔ مشتق ہے شول سے، جب اونٹنی دودھ کم دینے لگتی ہے تو اہلِ عرب کہتے ہیں، "شول لبن الناقۃ" یعنی اونٹنی کا دودھ کم رہ گیا یا سوکھ گیا۔ چونکہ اس مہینہ میں چشمے پانی کے سوکھ جاتے تھے اس لئے اس کا نام یہ رکھا گیا۔

ذوالقعدہ۔ چونکہ اہلِ عرب اس مہینہ کو معزز سمجھ کر جنگ سے باز آکر گھر میں بیٹھ جاتے تھے (قعود کر لیتے تھے) اس لئے اس کا نام ذوالقعدہ قرار پایا

ذوالحجہ۔ اس مہینہ میں بیت الحرام کا حج کرتے تھے اس لئے ذوالحجہ کہنے لگے۔

ابو العلاء المعری

اس کا نام احمد بن عبد اللہ بن سلیمان تھا۔ ۳۶۳ھ میں بمقام معرۃ النعمان (جو حلب اور حمص کے درمیان شمال شام کا ایک چھوٹا سا قصبہ ہے) پیدا ہوا۔ یہ عرب کے ایک مشہور خاندان کا فرزند تھا۔ جس کا تعلق قبیلۂ تنوخ سے تھا۔ اس کا دادا قاضی کے عہدہ پر ممتاز رہ چکا تھا، لیکن اس کا باپ معمولی قابلیت کا آدمی تھا۔ اس کی عمر ابھی چار سال کی تھی کہ چیچک میں مبتلا ہوا اور اس کی بینائی جاتی رہی۔ لیکن قوتِ حافظہ اس بلا کی رکھتا تھا کہ زوالِ بصارت کی پوری تلافی ہو گئی اور اس کے علمی کارنامے آج اس طرح یاد کئے جاتے ہیں جس طرح کسی بڑے سے بڑے صاحب بصارت کے۔

ہر چند ابو العلاء کا ابتدائی زمانہ نہایت بے اطمینانی میں بسر ہوا (کیونکہ اس وقت حدودِ شام، بازنطینی اور فاطمی عساکر کے حملوں کا مرکز بنے ہوئے تھے) تاہم حالات میں اس قدر انقلاب پیدا نہ ہوا تھا کہ علمی مشاغل بالکل پسِ پشت ڈال دئے گئے ہوں اور ہر چند سیف الدولہ کا عہد ختم ہو چکا تھا لیکن وہ مظاہر علمی جو اس کی ذات سے شام میں رونما ہو چکے تھے، ابھی بالکل محو نہ ہوئے تھے اور علمی و ادبی شہرت کے لحاظ سے شام کی یاد ہنوز لوگوں کے دلوں میں تازہ تھی۔

ابو العلاء کی تعلیم حلب، طرابلس اور انطاکیہ میں ہوئی اور ابن خالویہ مشہور نحوی کے شاگردوں کے سامنے اس نے زانوئے ادب تہ کیا۔ ہر چند اس کی ساری تعلیم کا اقتضا یہی تھا کہ وہ متنبی کی طرح، اک مدح گو شاعر کی حیثیت سے ملک میں روشناس ہوتا (اور کچھ دنوں تک وہ اس مصیبت میں شاید مبتلا بھی رہا) لیکن اس کا میلانِ طبع اس کے خلاف تھا اور جیسا کہ وہ خود سقط الزند میں ظاہر کرتا ہے، اس نے کبھی درہم و دینار کی طمع سے کسی امیر یا بادشاہ کی مدحت سرائی نہیں کی۔

جب وہ تعلیم کے بعد معرہ (اپنے وطن) واپس آیا، تو وظائف سے تیس دینار سالانہ اس کا آذوقہ مقرر ہو گیا، طلبہ بھی اس کی کچھ مدد کرتے رہتے تھے۔ ہر چند وطن میں اس کی بڑی عزت تھی، لیکن چند دن بعد یہ یہاں سے دل برداشتہ ہو گیا اور بغداد میں قیام کرنے کی نیت سے چلدیا۔ یہ واقعہ ۴۰۰ھ کا ہے۔ یہاں کے دورانِ قیام میں اس کی شہرت اک شاعر کی حیثیت سے بہت عام ہو گئی۔ (یہ متنبی کا بڑا دلدادہ تھا اور اُسی کے رنگ میں شاعری کرتا تھا) لیکن پھر اسے وحشت ہوئی اور وطن یاد آیا۔ اور غالباً یہی وہ زمانہ ہے جب ابو العلاء کے مذاق میں نہایت ہی مفید انقلاب پیدا ہوا اور اس نے شعر و شاعری کو ترک کر کے زیادہ کار آمد خدمتِ علم انجام دینی شروع کی۔ چنانچہ وطن واپس آتے ہی اس نے دو کتابیں لزومیات اور رسالۃ الغفران لکھیں جو علمی نقطۂ نظر سے بڑی قابلِ قدر ہیں۔

بعض کا خیال ہے کہ بغداد سے واپس آنے کے بعد ہی اس کے مذاق کا بدل جانا شاید اس بنا پر تھا کہ اس نے وہاں کے متکلمین سے استفادہ کیا تھا، لیکن خود ابو العلاء اس سے انکار کرتا ہے۔ جب ابو العلاء گھر واپس آیا تو اُسے معلوم ہوا کہ اس کی ماں کا انتقال ہو چکا ہے۔ اس واقعہ کا اس کو سخت صدمہ ہوا حتیٰ کہ تارکِ دُنیا ہو کر ایک غار میں رہنے لگا۔ چنانچہ اسی لئے اس کو رہین المحبسین (یعنی دو قید خانوں کا قیدی) کہتے ہیں، ایک قید نابینا ہونے کی اور دوسری زاویہ نشین ہو جانے کی۔

ہر چند وہ کلیۃً ترکِ علایق کر دینا چاہتا تھا لیکن علم کے شائقین نے اُسے چین نہ لینے دی اور طلبہ دور دور سے اس کے پاس آنے لگے۔ رفتہ رفتہ اس کی شہرت کے ساتھ اس کی دولت بڑھنے لگی، یہاں تک کہ جب ۴۳۸ھ میں ناصر خسرو، ایران کا مشہور سیاح شاعر (اس کی موت سے گیارہ سال قبل) ابو العلاء سے ملا ہے، تو اس وقت شہر میں اس کا نہایت زبردست اثر قایم تھا اور بے اندازہ دولت فقراء و مساکین کو تقسیم کرتا تھا۔

ابو العلاء نے تقریباً چالیس سال خلوت میں بسر کئے، لیکن اس کی کتابوں کی فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ زمانہ اس نے بیکار نہیں گزرنے دیا۔ اس کی مشہور تصانیف یہ ہیں:۔

سقط الزند، اس کی نظموں کا مجموعہ ہے۔ لزومیات (اس کا دوسرا نام لزوم ما لا یلزم بھی ہے) یہ بھی اس کی نظموں کا مجموعہ ہے جس میں ...

معلم اخلاق ہونے کی حیثیت سے نہایت آزادی کے ساتھ اظہار خیال کیا گیا ہے۔ رسالۃ الغفران، یہ ایک خط ہے علی بن منصور حلبی کے نام جس میں عقاید اسلام پر حد درجہ آزاد ہو کر بحث کی ہے، علاوہ ان کے اور بہت سی کتابیں اس نے لکھی ہیں جن کی تعداد ساٹھ تک پہونچتی ہے بہت سے لوگوں نے اس کو ملحد و بے دین قرار دیا اور بعض نے تو یہاں تک بیان کیا ہے کہ اس نے کلام مجید کے جواب میں بھی ایک کتاب الفصول والغایات کے نام سے لکھی تھی، لیکن یہ غلط ہے، کیونکہ رسالۃ الغفران میں اس قسم کی جسارت کرنے والوں کو برے لفظوں سے یاد کیا ہے اس میں شک نہیں کہ اپنے معتقدات کے لحاظ سے وہ بے انتہا آزاد خیال تھا اور سوائے اس کے کہ وہ موحد تھا اور کسی لحاظ سے عام مسلمانوں کے سے عقاید کا پابند نہیں کہا جا سکتا تھا۔ وہ الہام و وحی کا بھی قایل نہ تھا اور نہ معاد کو تسلیم کرتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ مرنے کے بعد سارا قصہ ختم ہو جاتا ہے اور پھر حشر و نشر نہیں ہوتا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اولاد پیدا کر کے انھیں دینوی مصائب میں مبتلا کرنا سخت حماقت ہے اسی لئے وہ عورتوں سے بھی کچھ خوش نہ تھا ——————— وہ صرف درستی اخلاق کا قایل تھا اور کسی جاندار کو ایذا پہونچانا گوارا نہ کرتا تھا، چنانچہ اسی بناء پر وہ نباتاتی ہو گیا تھا اور گوشت، انڈا، دودھ وغیرہ کھانا ترک کر دیا تھا۔ ۴۴۹ھ میں ۱۰ ربیع الاول کو انتقال کیا

فن کاغذسازی

یہ امر تو بالکل یقینی ہے کہ کاغذ سازی مشرق کی اختراع ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ مشرق کے کس ملک یا کس قوم کو اوّلیت کا فخر حاصل ہے۔ اہل چین مدعی ہیں کہ اس کے مخترع وہ ہیں، اہل عرب کا دعویٰ ہے کہ یہ اُن کی ایجاد ہے۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ اس باب میں چینیوں کو تفوق حاصل ہے چین میں نہایت قدیم زمانہ سے یہ صنعت رائج تھی اور وہاں سے منتقل ہو کر سمرقند میں گئی۔ جب مسلمانوں نے سمرقند کو فتح کیا تو اسیران جنگ میں سے بعض چینی لوگ بھی تھے جو فن کاغذ سازی سے واقف تھے اور اس طرح اول اول مسلمانوں نے کاغذ بنانا سیکھا۔ اس وقت تک تمام بلاد یورپ میں چمڑے پر لکھنے کا دستور پایا جاتا تھا اور عرب میں بھی یہی رواج تھا لیکن جب اہل عرب نے کاغذ بنانا سیکھ لیا تو انھوں نے چمڑے پر لکھنا ترک کر دیا اور اس بات میں یقیناً عرب کو امتیاز حاصل ہے۔

جس وقت اسلامی تہذیب ترقی پر تھی، اس وقت تمام بلاد اسلامی مثلاً تہامہ، بغداد، قاہرہ، دمشق میں بڑے بڑے کارخانے کاغذ سازی کے قایم تھے اور نہایت نفیس کاغذ طیار ہو کر تمام اطراف میں جاتا تھا، حتّٰی کہ مصر میں تو ایسا کاغذ بنتا تھا جیسا اس وقت باریک جھلی کی طرح چیزوں کے لپیٹنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے یورپ میں بھی اسی کاغذ رائج تھا چنانچہ (Damascus Chart) (یعنی کاغذ دمشق) کا لفظ ان کی زبان میں کافی ثبوت اس امر کا ہے، یوروپ میں کاغذ سازی کا رواج بارھویں صدی عیسوی سے شروع ہوا ہے اور وہاں یہ فن اندلس سے گیا جہاں شاطبہ، طلیطلہ، بلنسیہ وغیرہ میں بڑے بڑے کارخانے کاغذ کے قایم تھے۔

اقسام عالم — جبر و اختیار

عالم دو قسم کے ہیں، ایک عالم شہادت یا عالم مادہ جسے ہم اپنے حواس خمسہ سے بواسطہ یا بلاواسطہ محسوس کرتے ہیں اور دوسرا عالم ارواح جسے ہم اپنے حواس سے کسی طرح محسوس نہیں کر سکتے اور اسی لئے اس کو "عالم ماورائے محسوسات" اور عالم غیب بھی کہتے ہیں۔

عالم مادہ کے متعلق گفتگو کرنا فضول ہے، کیونکہ وہ ہمارا آپ کا مشاہدہ ہے اور ارضی زندگی کا ہر لمحہ اس کے جلوؤں سے معمور ہے، رہا عالم

سو مذہبی نقطۂ نظر سے بالاتفاق سب نے اُسے تسلیم کیا ہے اور دنیا کا کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جو اس کا منکر ہو۔ البتہ بحث کی ایک صورت یہ رہ جاتی ہے کہ مذہب سے علٰحدہ ہو کر اس پر نظر کی جائے، یعنی طبیعیات کے زاویۂ نگاہ سے غور کیا جائے کہ کسی ایک عالم کا پایا جانا ممکن ہے یا نہیں؟

سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ جو لوگ عالمِ ارواح کے منکر ہیں اُن کے پاس انکار کے دلایل کیا ہیں، لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے پاس کوئی اہم دلیل نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل ایسے عالم کے وجود کو باور نہیں کرتی، کیونکہ ہم حواس سے اس کا ادراک نہیں کر سکتے۔ یہ لوگ حیات کو عمل کیمیادی کا نتیجہ خیال کرتے ہیں، جیسے شعلہ سے روشنی کا پیدا ہونا کہ جب شعلہ باقی نہ رہے گا تو روشنی بھی غائب ہو جائے گی یہ لوگ معاد و خلود کے بھی قایل نہیں ہیں۔

اس گروہ کے خلاف جو جماعت عالمِ ارواح کے وجود کو وجوباً تسلیم کرتی ہے وہ ثبوت میں ایسے مشاہدات پیش کرتی ہے جن کی کوئی تاویل و تعلیل "نوامیسِ طبیعت" کے رو سے ممکن نہیں۔ مثلاً ایک شخص خواب دیکھتا ہے کہ اس کا ایک عزیز جو اس سے ہزاروں میل دور ہے کسی مرض میں مبتلا ہو گیا ہے یا مر گیا ہے اور دوسرے دن تار یا کسی اور ذریعہ سے جو اطلاع آتی ہے وہ بالکل اس کی تصدیق کرتی ہے۔ بعض لوگ حالتِ بیداری میں کسی غیر محسوس و مخفی قوت سے متاثر ہو کر آنے والے خطرہ یا گزشتہ حادثے سے آگاہ ہو جاتے ہیں جو بعینہٖ واقع ہو چکا ہوتا ہے یا آیندہ ہوتا ہے، یورپ اور علی الخصوص امریکہ میں عالمِ ارواح کے متعلق تحقیقات جاری ہے اور بعض نے تو روحوں کی تصویر بھی پیش کر دی ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ اکثر واقعات جو اس سلسلہ میں بیان کیے جاتے ہیں غلط ہوتے ہیں اور کمتر ایسے ہوتے ہیں جن پر کلیتہً اعتماد کیا جا سکے۔

اس سے قبل حاضرات کا بہت رواج تھا۔ کسی لڑکے کے انگوٹھے کو سیاہ کر کے سامنے بٹھاتے تھے اور اس سے سوال کرتے جاتے تھے یہاں تک کہ وہ میدان کا نظر آنا، اس میں فرش بچھایا جانا اور آخر میں شاہ جنات کا آنا ظاہر کیا جاتا تھا۔ جب زمانہ نے زیادہ ترقی کی تو حاضرات کی جگہ پلانچٹ اور میز نے لے لی، جس سے تقریباً ہر شخص واقف ہے لیکن میرے نزدیک یہ سب شعبدہ بازیاں ہیں اور ان سے عالمِ ارواح کے وجود کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ لڑکے کو شاہِ جنات کو دیکھنا، پلانچٹ کی پنسل کا کاغذ پر کچھ لکھ دینا، میز کے پایہ کا اُٹھ جانا سب عامل کی قوتِ فکر کا نتیجہ ہے جس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کی قوتِ ارادہ کس حد تک مادی دُنیا پر موثر ہے، تاہم میں وجود عالمِ غیب کے امکان سے انکار نہیں کر سکتا اور صرف اس بنا پر کہ اس کا وجود تعقل انسانی سے باہر ہے کسی کا اس سے منکر ہو جانا نہایت لایعنی بات ہے، کیونکہ خود عقولِ انسانی ادراک کے لحاظ سے بہت ناقص ہیں اور نوامیسِ طبیعت، غوامضِ قدرت اور قوانینِ فطرت کا حال اس وقت تک جتنا معلوم ہو سکا وہ صد درجہ نامکمل ہے۔

قبل مسیح چھٹی صدی میں ہر مادہ کی اصل پانی تصور کی گئی تھی اور فیلسوف طالس کی اس رائے کو دُنیا نے حقیقتِ ثابتہ تسلیم کر لیا تھا لیکن کچھ زمانہ گزرا تھا کہ مادہ کو عناصرِ اربعہ میں منحصر سمجھا جانے لگا اور زمانۂ دراز تک روما، یونان، عرب و فرانس کے حکماء نے اسی کو صحیح خیال کیا لیکن جب علم الکیمیا نے اپنی تحلیل و ترکیب سے عناصرِ اربعہ کے پُرزے پُرزے اُڑا دئے، تو معلوم ہوا کہ عناصرِ بسیط کثرت سے پائے جاتے ہیں اور آج سیکڑوں کی تعداد میں دریافت ہو چکے ہیں۔

اسی طرح متقدمین کے نزدیک تشخیص و علاج کا مدار اخلاط و امزجہ، حرارت و برودت، رطوبت و یبوست پر تھا۔ اگر کوئی شخص شیخ الرئیس بو علی سینا سے کہتا کہ تپ کا سبب صرف جراثیم ہیں جو مرض کو ادھر سے اُدھر منتقل کرتے رہتے ہیں یا یہ کہ صحت کا انحصار اک غیر مرئی گیس آکسیجن پر ہے تو شاید ہنستے ہنستے اس کا دم خفا ہو جاتا، حالانکہ آج یہ وہ حقیقت ہے جس سے کوئی اسکول کا طالبِ علم بھی انکار نہیں کر سکتا۔ الغرض اسی طرح دُنیا کا کوئی علم ایسا نہیں ہے جس کے متعلق یہ کہا جا سکے کہ وہ تکمیل کی حد تک پہونچ گیا ہے اور اب اس میں کسی اضافہ کی گنجایش نہیں۔

پھر جب ہماری ترقی کا یہ حال اور ہمارا ادراک اس درجہ ناقص ہے تو عالمِ ارواح سے انکار کر دینا صرف اس بنا پر کہ ابھی تک ہمیں اس کا علم حاصل نہیں ہو سکا سخت ناروا جسارت ہے، البتہ یہ ہو سکتا کہ عالمِ ارواح کی حقیقت اس سے مختلف ہو جو ہم سمجھتے ہیں اور جس کا تعلق جزا و سزا یا حشر و نشر سے نہ ہو۔

مسئلہ قضا و قدر میں تین مذاہب ہیں۔ ایک وہ جو انسان کو فاعلِ مختار خیال کرتا ہے یعنی یہ کہ اس کے تمام افعال بغیر تقدیرِ الٰہی کے سرزد ہوتے

ہیں، دوسرا مذہب وہ ہے جو تمام اعیانِ موجودات میں حکم الٰہی کو ازل سے ابد تک جاری و ساری جانتا ہے اور ذرہ ذرہ کی حرکت کو قضاء خداوندی کے تحت تصوّر کرتا ہے، تیسری جماعت ان تینوں کے درمیان ہے جو انسان کو قضاء الٰہی کا پابند بھی سمجھتی ہے اور اُس سے آزاد بھی۔

چونکہ قضاء و قدر کا تعلق صرف حوادث و واقعات سے ہے اس لئے سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ دُنیا میں حوادث کی کتنی قسمیں ہوسکتی ہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حوادث کی صرف تین قسمیں ہوسکتی ہیں۔ ایک قسم تو حوادث کی وہ ہے جن کا تعلق بالکل فطرت اور طبیعت سے ہے، جیسے حرکتِ کواکب، کسوف و خسوف، شہابِ ثاقب وغیرہ یا وہ حوادث جو فطری و طبعی حوادث کی وجہ سے رونما ہوتے ہیں جیسے گرمی، سردی، بارش، آندھی وغیرہ۔ دوسری قسم حوادث کی وہ ہے جو عالمِ حیات کو متاثر کرتی ہے، جیسے بیماری، قحط سالی وغیرہ۔ تیسری قسم کے حوادث وہ ہیں جو انسان سے بحیثیت ایک عاقل ہستی ہونے کے ظاہر ہوتے ہیں۔

آپ غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ دُنیا کا کوئی واقعہ ان تین قسموں سے خارج نہیں ہوسکتا۔ پھر آیئے دیکھیں کہ حوادث کی ان تینوں قسموں پر مقدراتِ الٰہی کس حد تک موثر ہیں۔ پہلی قسم کے حوادث یعنی (حوادثِ طبیعیہ) کا مقدراتِ خداوندی سے متعلق ہونا ظاہر ہے اور معمولی فہم کا انسان بھی اجرام فلکی کی حرکت کسوف و خسوف، زلزلہ، آندھی، امساکِ باراں، شہابِ ثاقب، کوہِ آتش فشاں وغیرہ کو کسی انسانی فعل کا نتیجہ خیال نہیں کرسکتا۔ الغرض ہر شخص یقین کرتا ہے کہ یہ حوادث قدرت کی طرف سے پیدا ہوتے ہیں اور وہ ان سے جیسا چاہتی ہے کام لیتی ہے۔

دوسری قسم کے حوادث جو حیاتِ عالم پر موثر ہوتے ہیں، جیسے بیماری، خشک سالی وغیرہ سو اگر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ یہ سب کے سب قسم اول کے حوادث سے پیدا ہوتے ہیں۔ وبا اس لئے ہوتی ہے کہ جراثیم اِدھر سے اُدھر منتقل ہوتے ہیں۔ بارش یا ہوا کا تعلق حوادثِ طبیعیہ سے ظاہر ہے۔ الغرض حوادثِ زندگی میں سے کوئی حادثہ ایسا نہیں ہے جس کا تعلق حوادثِ طبعی سے نہ ہو۔

اب رہے تیسری قسم کے حوادث جن کا تعلق عقلِ انسانی سے ہے، سو اس کی تین قسمیں ہیں ایک تو وہ جو اضطراری طور پر انسان سے سرزد ہوتے ہیں اور دوسرے وہ جنھیں انسان اپنے ارادہ سے کرتا ہے، سو اس قسم کا ذکر تو فضول ہے کیونکہ اس کا تعلق حوادثِ حیاتِ طبعی سے ہے، رہی دوسری قسم سو ظاہر ہے کہ تمام اختیاری حرکات انسان کے کسی ایسی قوت سے متعلق ہوں گے جو (۱) اس میں وراثتہً منتقل ہوئی ہے یا (۲) اقلیم کی آب و ہوا کے زیرِ اثر پیدا ہوئی ہے یا (۳) تربیت سے اس نے حاصل کی ہے۔

اگر وراثتہً منتقل ہوئی ہے تو انسان کی مجبوری ظاہر ہے، اگر اقلیم کی آب و ہوا کا اثر ہے تو بھی اسے کوئی اختیار نہیں اور اگر وہ نتیجہ ہے تربیت کا تو دیکھنا چاہئے کہ اس کی تربیت کا نقص یا کمال کس حد تک حوادثِ طبعی یا حوادثِ حیات سے متاثر ہوا ہے اور غور کرنے سے بمشکل کوئی ایسی مثال مل سکتی ہے جس میں حوادثِ طبیعی یا اس کے تحت حوادث کا اثر نہ پایا جائے۔

اب اس سے آپ خود نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ انسان کس حد تک مختار ہے اور کس حد تک پابند۔

جرّاحی اور مُسلمان

علم الجراحۃ فن طب کی ایک شاخ ہے جسے انگریزی میں سرجری Surgery کہتے ہیں یہ لفظ یونانی لفظ (CHIRURGIE) سے ماخوذ ہے جس کے معنی "صناعۃ الید" کے ہیں۔ یہ بالکل یقینی ہے کہ فنِ جراحی (جو جسم کے تمام ظاہری صدمات و ضربات کے علاج سے متعلق ہے) علم الادویہ سے بہت پہلے رائج ہوا ہوگا، کیونکہ ابتدائے دورِ انسانیت میں جب انسان جانوروں کی طرح کوہ و صحرا میں خاک چھانتا پھرتا ہوگا اور درندوں کے درمیان وہ زندگی بسر کر رہا ہوگا تو یقیناً اولین نقصان اس کے جسم ہی کو پہونچا ہوگا اور قدرتاً اس نے سب سے پہلے اسی قسم کے صدمات و ضربات کا مداوا تلاش کیا ہوگا، اس فن کی ابتداء تو اولین دورِ انسانیت سے شروع ہوتی ہے لیکن اگر عہدِ تاریخ کی جستجو کی جائے تو

اس فن میں اولیت کا فخر مصر کو حاصل ہے، جس کا ثبوت وہاں کے آثارِ قدیمہ کے نقوش سے بہم پہونچا ہے۔ قدیم عبرانیوں کی تاریخ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ فن مصر کے کاہنوں سے سیکھا تھا۔

یونانیوں کے نزدیک یہ فن بھی علم الاصنام کی طرح بہت قدیم تسلیم کیا جاتا ہے اور ان کا خیال ہے کہ سب سے پہلے تھسلی کے خیرون القنطورس نے زخموں کے لئے عقاقیر کا استعمال کیا، لیکن بعض کا قول ہے کہ اس کو لابیوس اس فن کا موجد تھا اس کے بعد چھٹی صدی (ق۔م) میں فیثاغورس نے مدرسۂ طبیہ قایم کیا اور اس کے ایک شاگرد دیموسیوس نے اس فن میں بہت شہرت حاصل کی۔ اس کے دو صدی بعد ۴۰۰ (ق۔م) میں ابقراط نے اس فن کو بہت ترقی دی اور بعض بعض نہایت نازک عمل جراحی کے اس کی طرف سے ظاہر ہوئے۔

مسلمانوں میں یہ فن آلِ عباس کے عہد میں رائج ہوا، جبکہ تمام علوم و فنون کی کتابیں عربی زبان میں منتقل ہو رہی تھیں اور مختلف فنون کے مدارس دمشق و بغداد وغیرہ میں قایم ہو رہے تھے۔ مسلمانوں میں یہ فن یونانی کتابوں سے منتقل ہو کر آیا اور عرب کے اطبار میں سب سے زیادہ شہرت امام ابوبکر رازی نے حاصل کی اور قثاطیر (Catheter) کی ایجاد اسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے اس کے بعد ۴۰۰ھ میں ابوالقاسم الزہراوی نے اندلس میں شہرت حاصل کی اور متعدد آلاتِ جراحی اس نے ایجاد کئے۔

مسلمانوں کی خاص کتابیں اس فن میں یہ ہیں:- (۱) جامع المفردات الادویہ والاغذیہ للشیخ ابی عبداللہ محمد جو ابن بیطار کے نام سے مشہور ہے۔ (۲) عمدۃ الجراحین مصنفہ امین الدولہ ابوالفرج یعقوب القف۔ (۳) غنیۃ اللبیب مصنفہ محمد بن ابراہیم معروف بہ ابن الوکفانی السنجاوی المصری۔

خواب کی حقیقت اور تعویذ وغیرہ

دُنیا کا کوئی مذہب، کوئی طبقہ اور کوئی مسلک ایسا نہیں ہے جس میں حقیقت خواب کے متعلق کوئی خیال نہ قایم کیا گیا ہو، اور چونکہ عالم وجود میں آتے ہی انسان کو "عالم رویا" سے واسطہ پڑا ہوگا، اور اس نے یقیناً اس کے سمجھنے کی کوشش کی ہوگی، اس لئے یہ مسئلہ دُنیا کے قدیم ترین مسایل میں شمار کیا جاتا ہے اور ہر عہد میں اس کے متعلق مختلف نظریے قایم کئے گئے ہیں اور غالباً ہمیشہ قایم کئے جائیں گے، کیونکہ جس وقت تک روح کی حقیقت دریافت نہیں ہوتی اس وقت تک خواب کی اصلیت کا بھی علم نہیں ہو سکتا، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں کہ تمدن جس قدر ترقی کرتا جاتا ہے خواب کی اہمیت کم ہوتی جاتی ہے اور بظاہر نظام عالم پر اس کا موثر ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔

آپ جس قدر دور زمانۂ ماضی میں جستجو کریں گے، خواب کی اہمیت اسی قدر بڑھتی ہوئی نظر آئے گی، حتیٰ کہ عہدِ وحشت میں خواب کو اسی قدر اہمیت دی جاتی تھی جتنی عالمِ بیداری کے واقعات و مشاہدات کو۔ چنانچہ وحشی قومیں اب تک یہ خیال کرتی ہیں کہ خواب دیکھنے والے کی روح جسم سے باہر نکل جاتی ہے اور مختلف مقامات کی سیر کر کے، مختلف لوگوں سے مل ملا کر پھر واپس چلی آتی ہے، اسی طرح وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ دوسری روحیں ان کی روح سے ملنے آتی ہیں۔

ہر چند مہذب اقوام و ممالک میں اس اعتقاد کے ماننے والے اب نہیں پائے جاتے تاہم اب سے قبل نیم مہذب زمانہ تک جو جو نظریے اس کے متعلق قایم کئے گئے تھے وہ بھی کم عجیب و غریب نہ تھے۔ ارسطاطالیس کہتا ہے کہ:- "جسمانی آنکھ سے ہم جن چیزوں کا مشاہدہ کرتے ہیں وہ اپنا اثر چھوڑ جاتی ہیں اور خواب کی حالت میں بھی بیرونی اثرات مبالغہ آمیز صورت سے ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً حالتِ بیداری میں سُنی ہوئی ایک معمولی آواز خواب میں صاعقہ ہو کر محسوس ہوتی ہے۔" افلاطون بھی خواب کو عالمِ بیداری کے حوادث سے متعلق کرتا ہے لیکن بعض کا خیال ہے کہ وہ خواب جو کھانا

کھانے کے بعد آدمی دیکھتا ہے۔ بے شک اس اصول کے تحت میں شمار ہو سکتا ہے، لیکن اس کے علاوہ خواب کا تعلق کسی اور عالم سے ہے۔

سپنسر کہتا ہے کہ "خواب کا تعلق بھی قدرتی حوادث سے اسی طرح پایا جاتا ہے جس طرح بیداری کا، کیونکہ دونوں صورتوں میں ادراک و احساس کی ایک ہی سی کیفیت ہوتی ہے"۔ ہپاکریٹس کا اعتقاد تھا کہ "بعض خواب یقیناً خدا کی طرف سے ہوتے ہیں، جس طرح اکثر خواب خارجی تاثرات بیداری کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں"۔ گیلن کا بھی یہی خیال تھا۔

عہد حاضر میں ڈیکارٹ کے اس نظریہ نے کہ زندگی نام ہے خیالات کے بیدار ہونے کا اس کے شاگردوں کو اس اعتقاد کی طرف مایل کر دیا کہ دماغ ہر وقت سوچتا رہتا ہے یہاں تک کہ نیند کی حالت میں بھی وہ بیکار نہیں رہتا اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ اگر حالتِ خواب میں روح بیدار رہتی تو انسان کو سارے خواب یاد رہنے چاہئیں لیکن کینٹ اور ہملٹن نے اس کا جواب دیا ہے کہ خواب دیکھنے والا اس وقت ضرور صاحبِ شعور ہوتا ہے لیکن ضعفِ حافظہ کی وجہ سے بیدار ہونے پر وہ دماغ سے محو ہو جاتا ہے۔ الغرض اسی طرح اور علماء مابعد الطبیعیات نے اپنے اپنے خیال ظاہر کئے ہیں لیکن اگر آپ یہ چاہیں کہ ان کو پڑھ کر خواب کی حقیقت معلوم کر سکیں تو یہ تمنا کبھی پوری نہیں ہو سکتی۔ علمائے اسلام نے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے وہ بھی تسکین بخش نہیں ہے۔ لیکن کلام مجید سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ہر 'خواب' پریشاں خیالی میں شمار نہیں ہو سکتا، جس طرح ہر خواب کو الہام ربانی نہیں کہہ سکتے۔

اس میں تو کوئی شک نہیں کہ ہمارے اکثر خواب عالمِ بیداری کے تجربات و واقعات کی بگڑی ہوئی صورت ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ بعض مرتبہ ایک انسان مستقبل کی حالت یا غیر معلوم واقعات ماضی کے خواب کے ذریعہ سے معلوم کر لیتا ہے۔ ایک خواب جس طرح "اضغاث احلام" میں شمار کیا جا سکتا ہے، اسی طرح اُسے بعض صورتوں میں وجدانی کیفیت سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں، اور بیداری کے وجدان کی جو حقیقت ظاہر کی جا سکتی ہے وہی عالمِ خواب کے وجدان پر منطبق ہوگی کیونکہ روح انسانی جو مرکز ہے وجدان و احساس کا وہ حقیقتاً ہر وقت بیدار رہتی ہے اور اس پر نیند کا غلبہ کبھی نہیں ہوتا۔

جھاڑ پھونک، تعویذ گنڈے کا رواج سب سے پہلے مصر کے کاہنوں میں پایا جاتا تھا، اور وہیں سے سرزمین بابل میں پہونچکر عیسائیوں میں عام ہو گیا۔ مسلمانوں میں اس کا رواج بہت حال میں ہوا ہے اور عہد سعادت و عہد خلفائے راشدین میں اس کا کہیں پتہ نہ تھا۔

کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے مربع کا تعویذ ایک یونانی شخص موکوپولس نے ایجاد کیا جو حقیقتاً اصولِ ریاضی کے تحت اس وقت عجیب و غریب چیز سمجھا جاتا ہوگا، چونکہ اس وقت عقول انسانی زمانۂ وحشت سے قریب تر ہونے کی وجہ سے زیادہ واہمہ پرست تھیں، اس لئے انھوں نے اس نوع کے اعمالِ ریاضی کو کسی مافوق الفطرت سے منسوب کر لیا۔

اس کے بعد کارڈنیس نے سات نقش بنائے اور سبع سیارہ سے الگ الگ منسوب کئے۔ پھر فری مکل نے اس فن کو زیادہ ترقی دی ۱۵۰۷ء میں پاگمنارڈ نے ایک کتاب ہی ان مربعوں کے متعلق لکھ ڈالی، اس طرح یونان کے بہت سے ریاضی داں لوگوں نے اس موقع پر طبع آزمائی کی تھی، جسے کمزور اعتقاد کے لوگوں نے خدا جانے کیا سمجھ لیا۔

اسلام کی مخالفت گنڈے، تعویذ سے ظاہر ہے، کیونکہ یہ مربع مستطیل نقش سب سیاروں سے متعلق خیال کئے جاتے ہیں اور اسلام نے سرے سے "احکام نجوم" ہی کو باطل قرار دیدیا ہے۔ یوروپ زمانۂ دراز تک اس وہم میں مبتلا رہا لیکن ذہنی ترقیوں کے ساتھ ساتھ یہ خیال مٹتا گیا، حتیٰ کہ اب مشکل سے وہاں کوئی ایسا شخص نظر آئے گا جو ان مزخرفات کا قایل ہو۔

نامہ بر کبوتر

کبوتروں سے پیامبری کا کام لینا کب سے شروع ہوا؟ اس کی کوئی صحیح تاریخ متعین نہیں ہو سکتی، لیکن یہ یقینی ہے کہ اس کی ابتداء

آغاز عہد عمرانیت سے ہوئی اور سب سے پہلا پیام رساں کبوتر جس کا علم ہمیں حاصل ہو چکا ہے، نوح کا کبوتر تھا، جسے انھوں نے اپنی کشتی سے روانہ کیا تھا (تورات میں اس کا ذکر موجود ہے)

یونان میں جب اولمپیا میں فنون سپہ گری کے میلے منعقد ہوا کرتے تھے تو لوگ اپنے ساتھ کبوتر بھی لایا کرتے تھے اور کامیاب ہونے کے بعد ایک ارغوانی رنگ کا ریشمی فیتہ اس کے گلے میں باندھ کر اڑا دیا کرتے تھے اس طرح ایک ہی دن میں ان کے گھر یہ خبر پہونچ جاتی تھی، اہل روما کا بھی اسی طرح کبوتروں سے کام لینا ثابت ہے۔

جنگ کی خبر کبوتروں کے ذریعہ سے بھیجنا سب سے پہلے انطونیوس رومانی (سنہ ۴۳ ء) کے دماغ میں آیا، عربوں نے دوسری صدی ہجری میں کبوتروں سے پیام رسانی کا کام لیا اور عیسائیوں نے سب سے پہلے حروب صلیبی کے دوران میں جب وہ یوروشلم میں محصور ہو گئے تھے، سلطان صلاح الدین ایوبی نے بھی حصار عکا میں ان سے کام لیا، چنانچہ تونس کے مصر پہونچنے اور صلیبیوں کے مغلوب ہونے کی خبر اُسے اسی ذریعہ سے پہونچی تھی، سلطان نورالدین نے اس طرف بہت توجہ کی اور کثیر مصارف کے ساتھ ایسے کبوتر طیار کئے۔ ان سے تمام مملکت میں کبوتروں کے ذریعہ پیام رسانی کا انتظام کیا تھا اور ہر بارہ میل پر ایک ایک برج بنا کر وہاں محافظ مقرر کر دئے گئے تھے جو شب و روز کبوتروں کی آمد و رفت کو دیکھا کرتے تھے جب کوئی اہم واقعہ پیش آجاتا تھا تو کبوتر کی گردن میں نہایت ہی نازک چھوٹا سا قمقمہ لٹکا کر اس میں بہت باریک کاغذ کی تحریر رکھدیتے تھے اور کبوتروں کی روانگی کی تاریخ معہ وقت کے اُس میں درج کر دیتے تھے، ہر برج کا محافظ اس تحریر کی پشت پر کبوتر کے پہونچنے کا وقت درج کیا کرتا تھا، ہر کبوتر کی چونچ اور اس کے پاؤں پر بادشاہ کا نام منقوش ہوتا تھا (یہ کبوتر زیادہ تر عراق کے ہوتے تھے، جن کے گلے میں سفید طوق قمری کی طرح بنا ہوتا ہے اور جو بہت زیادہ سریع السیر ہیں) ان کبوتروں کا ایک ایک جوڑا اس وقت ہزار ہزار دینار (اشرفی) کو فروخت ہوتا تھا، سلطان نورالدین کے بنوائے ہوئے یہ برج عرصہ تک سرزمین سوریا میں قائم رہے، لیکن اب ان کا کہیں پتہ نہیں ہے۔

فرانسیسیوں کی وہ جماعت جو مشرق میں کاروبار کرتی تھی، تجارتی خبریں انھیں کبوتروں کے ذریعہ سے بھیجتی تھی، چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ کسی فرانسیسی تاجر نے ایک کبوتر کا شکار کیا اور اس کے گلے سے پرچہ کھول کر پڑھا تو معلوم ہوا کہ انگلستان میں کسی خاص جنس کی بہت کمی ہے چنانچہ اس نے اس خبر کے ذریعہ سے بہت فائدہ اُٹھایا۔

ہر چند اس وقت لاسلکی اور ٹیلیگراف نے پیام رساں کبوتروں کی اہمیت کو بہت کم کر دیا ہے، لیکن اب بھی جب لاسلکی اسٹیشن پر دشمنوں کا قبضہ ہو جاتا ہے، تو کبوتروں ہی سے پیام رسانی کا کام لیا جاتا ہے۔

کبوتر کو یہ تعلیم اس طرح دیجاتی ہے کہ پہلے چند دن تک اس کو بھوکا رکھا جاتا ہے، اور پھر اس مقام پر لیجا کر جہاں اس کا بھیجنا مقصود ہوتا ہے اسے دانہ دیتے ہیں اور اُڑا دیتے ہیں، وہ اُڑ کر پھر اپنی اصلی جگہ پر آجاتا ہے، اس طرح چند دن کی مشق سے کبوتر اس مقام تک جانے کا عادی ہو جاتا ہے اور پھر اُسے بھوکا رکھنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔

اجرائے اخبارات کی تاریخ

بیان کیا جاتا ہے کہ تقریباً ایک ہزار سال قبل مسیح، سب سے پہلے چین میں اس کی اشاعت ہوئی اور مشرق الاصل ہونے کی وجہ سے ہر چند میرا جی بھی یہی چاہتا ہے کہ اسے باور کر لوں، لیکن افسوس ہے کہ اس کے لئے تاریخی شواہد موجود نہیں ہیں اس لئے اگر اس روایت کو تسلیم نہ کیا جائے تو پھر لازمی طور پر ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ سب سے پہلے جولیس قیصر روم نے ایک صدی قبل مسیح روزانہ اخبار جاری کیا اور اس اخبار کا نام Octadiarna (یعنی اشغال یومیہ) تھا اس میں علاوہ روز کے واقعات اور احکام حکومت کے، قومی حالات بھی درج کئے

جاتے تھے اور چوتھی صدی عیسوی (یعنی تقریباً ۵۰۰ سال تک یہ اخبار جاری رہا۔ اب رہا یورپ سو وہاں اس کی ابتداء پندرھویں صدی عیسوی سے ہوتی ہے اور سب سے پہلے جرمنی میں اوسبرگ، ویزبرگ اور راٹسبون سے اخبارات کا اجراء شروع ہوا جن میں زیادہ مقامی حالات درج ہو گئے تھے۔

اس کے بعد زیادہ مہذب و ترقی یافتہ صورت میں وینس سے اخبار کا اجرا ہوا، یہ وہ زمانہ تھا جب ۱۵۶۳ء میں سلطنت علیۂ عثمانیہ، وینس کے خلاف جارحانہ کارروائی میں مصروف تھی، اس اخبار کا نام (Gazetta) رکھا گیا۔ گزٹیا ایک سکہ تھا جو تقریباً ایک پیسہ کے برابر ہوتا تھا چونکہ اس اخبار کی قیمت صرف ایک گزٹیا (ایک پیسہ تھی) اس لئے اس کا نام گزٹیا رکھا گیا، پھر انگلستان نے اس کی پیروی کی اور ۱۶۲۲ء میں لندن سے ایک ہفتہ وار اخبار جاری ہوا جس کا نام ویکلی نیوز (weekly news) تھا۔

بعض کا خیال ہے کہ انگلستان میں سب سے پہلے ملکۂ ایلزبتھ کے عہد (۱۵۸۸ء) میں ایک اخبار جاری ہوا، جس کا نام English mercury تھا۔ لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اخبار ۱۵۸۸ء سے بہت بعد شایع ہوا تھا، اس کے چند نسخے متحف برطانیہ (برٹش میوزیم) میں محفوظ ہیں۔

اس کے بعد فرانسیسیوں نے ۱۶۳۲ء میں فرانسیسی گزٹ کے نام سے ایک اخبار جاری کیا اور حکومت نے اس قدر اس کی حوصلہ افزائی کی کہ لوئی سیزدہم نے خود اپنے قلم سے ایک مضمون اس کے لئے تحریر کیا، یہ اخبار دو صدی سے زیادہ زندہ نہ رہا۔

بیان سابق سے معلوم ہوتا ہے کہ یورپ میں سب سے پہلے اہل وینس نے اس طرف توجہ کی، اس کے بعد انگریزوں نے اور پھر فرانسیسیوں نے۔ چونکہ انگریزوں کا ویکلی نیوز بہ نسبت اخبار ہونے کے رسالہ کہلائے جانے کا زیادہ مستحق تھا، اس لئے وینس کے بعد اہل فرانس ہی کو اولیت کا فخر حاصل ہے، انگریزی میں سب سے پہلا اخبار جسے صحیح معنی میں اخبار کہہ سکتے ہیں۔ لندن گزٹ تھا جو ۱۶۶۶ء میں جاری ہوا، اس کے بعد ۱۶۶۵ء میں آکسفورڈ گزٹ نکلا، لیکن کچھ عرصہ بعد یہ لندن میں منتقل کر دیا گیا اور اس کا نام بھی لندن گزٹ ہو گیا، امریکہ میں اخباروں کی اشاعت ۱۷۰۴ء سے شروع ہوتی ہے، اول اول اخبارات کو بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا اور موجودہ آزادی تحریر نہایت مصیبت کے بعد حاصل ہوئی ہے، انگلستان میں اول اول اخبار کے ایک پرچہ پر چار پنس سے زیادہ مصارف ہوتے تھے اور ہر اعلان پر ساڑھے تین شلنگ ٹیکس لگایا جاتا تھا، علاوہ اس کے حکومت کی طرف سے ایسا سخت احتساب کیا گیا تھا کہ آزادی سے ایک لفظ بھی نہ لکھا جا سکتا تھا، ٹیکس سے بچنے کے لئے انیسویں صدی کی ابتدا میں ایک انگریز نے اخبار کتاب کی صورت میں شایع کرنا شروع کیا اور اس کا نام "کتاب سیاسی" رکھا، اس کی اشاعت بہت بڑھ گئی لیکن چونکہ اس پر اخبار کی تعریف صادق نہ آتی تھی، اس لئے حکومت کا دستِ تطاول اس تک قانوناً نہ پہنچ سکتا تھا، آخر کار حکومت نے اخبارات کی تعریف میں اور زیادہ وسعت پیدا کر کے اس کو بھی اخبارات میں شامل کر لیا اور ٹیکس عاید کیا۔ ایک انگریز مسٹر تھا، اس نے اپنے اخبار کو رومالوں پر چھاپتا تھا اور اس اخبار کا نام اس نے "سیاسی رومال" رکھا، لیکن جب اس کی اشاعت بھی بڑھنے لگی، تو اس کا بھی وہی حشر ہوا جو "سیاسی کتاب" کا ہو چکا تھا۔

عربی میں سب سے پہلا اخبار محمد علی پاشا کے عہدِ حکومت میں (۱۸۲۸ء) مصر سے شایع ہوا، اس کا نام "الوقائع المصریہ" تھا، یہ حکومت کا اخبار تھا، اس کے بعد ۱۸۵۵ء میں حکومتِ عثمانیہ نے بیروت سے "حدیقۃ الاخبار" جاری کیا، اور ۱۸۵۸ء میں تیونس سے سب سے پہلا غیر سرکاری عربی اخبار الجوائب تھا جسے احمد فارس نے ۱۸۶۱ء میں قسطنطنیہ سے جاری کیا، اس کے بعد مصر سے ۱۸۶۷ء میں وادی نیل نکلا، اس کا رئیس التحریر ابو المسعود آفندی تھا، پھر بیروت سے بطرس بستانی نے مجلۃ الجنان جاری کیا، اس کے بعد مصر و شام سے بکثرت اخبارات جاری ہوئے جن میں اسکندریہ کا روضۃ الاسکندریہ، اہرام، الکواکب الاسکندری، محروسہ، مصر کا وطن اور بیروت کے ثمرات، الفنون، متحف اور لسان الحال مخصوص طور پر قابل ذکر ہیں۔

سامری

سامری کسی خاص شخص کا نام نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد ہے "کوئی شخص جو اہلِ سامرہ میں سے تھا" اس لفظ میں "ی" نسبت کی ہے اگر کسی مخصوص شخص کا نام ہوتا تو کلامِ مجید میں "السامری" "ال" کے ساتھ نہ پایا جاتا۔ سامرہ، شامر یا سمارتن ایک شہر کا نام تھا جو کوہ شومون کو اس کے مالک شمر سے خرید کرکے عمری بادشاہ نے بسایا تھا اور یہاں کے لوگ سامری یا شامری کہلاتے تھے یہ لوگ پہلے سے سونے کا بچھڑا بناکر اس کی پرستش کیا کرتے تھے۔

رہا یہ امر کہ اہلِ سامرہ میں سے کسی شخص نے ایسا بچھڑا بنایا تھا جو بولتا تھا اس کے متعلق ایک غلطی تو بعض مفسرین نے یہ کی ہے کہ اس کی آواز کو حقیقی معنی میں ایک زندہ بچھڑے کی سی آواز قرار دیا ہے، حالانکہ اس کا کوئی ثبوت ان کے پاس نہیں ہے اور دوسری غلطی اس آواز کے تعین اسباب میں کی گئی ہے۔

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اس میں سے کوئی آواز پیدا ہوتی تھی، لیکن اس کا سبب یا تو صاحب تفسیر کبیر کے بیان کے مطابق یہ تھا کہ وہ بچھڑا کھوکھلا تھا اور اس کے اندر کوئی آدمی چھپ کر بچھڑے کی سی آواز نکالتا تھا یا تفسیر مجمع البیان کے قیاس کے مطابق اس کی ساخت اس طرح کی تھی کہ اندر سے ہوا پہونچکر کوئی آواز پیدا کرتی تھی۔ اس زمانہ میں ایسے کھلونے کثرت سے بنائے جاتے تھے اور اس میں کوئی استبعاد عقلی نہیں ہے جن مفسرین نے یہ بیان کیا ہے کہ جبرئیل کے سُمِ اسپ کی خاک سامری نے اُٹھائی تھی اور اس کے ڈالنے سے بچھڑا بولنے لگا تھا انھوں نے حقیقتاً غلطی کی ہے اور کلام مجید کے الفاظ پر غور نہیں کیا، قرآن پاک کے الفاظ یہ ہیں:۔ "قال فما خطبک یا سامری قال بصرت بما لم یبصروا بہ فقبضت قبضۃ من اثر الرسول فنبذتہا وکذلک سولت لی نفسی"۔ یعنی موسیٰ نے کہا اے سامری تیرا کیا حال ہے اس نے جواب دیا کہ مجھے ایک ایسی بات سوجھی جو کسی اور کو نہ سوجھی تھی، میں نے رسول کے نقشِ قدم سے ایک مٹھی مٹی لیکر بچھڑے میں ڈال دی اور اس طرح میرے نفس نے مجھے دھوکا دیا۔

چنانچہ بعض مفسرین نے لفظ الرسول سے جبرئیل مراد لیکر دور از کار وخلافِ حقیقت باتیں پیدا کیں، حالانکہ الرسول سے مراد خود حضرت موسیٰ تھے اور سامری کا مقصود یہ کہنا تھا کہ میں نے لوگوں کو دھوکا دینے کے لئے آپ کے قدم کی خاک بچھڑے میں ڈالدی تھی تاکہ اس کی آواز کی علت یہ قرار دے کر صحیح اسباب کی طرف سے لوگوں کے خیال کو ہٹا دوں اور یہ حقیقتاً میرے نفس کا بڑا فریب تھا۔

عین الزماں طرابلسی

اس کا نام احمد بن منیر، کنیت ابو الحسین اور لقب مہذب الدین اور عین الزماں تھا۔ ۴۷۳ھ میں بمقام طرابلس پیدا ہوا اور ۵۴۸ھ میں بمقام حرب وفات پائی اور یہیں مدفون ہوا بعض کا خیال ہے کہ دمشق میں مرا۔ ابن خلکان نے ظاہر کیا ہے کہ وہ بھی ایک مرتبہ اس کی قبر پر گیا تھا یہ شخص مذہباً شیعہ تھا اور لغت وادب کا ماہر سمجھا جاتا تھا۔ اس کی شاعری کی خصوصیت جس نے والی دمشق کو اس سے برہم کر دیا اور جس کی بدولت مقید ہوگیا۔ ہجوگوئی تھی، لیکن اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ اس مذموم صفت شاعری میں بھی اس کا ایک خاص رنگ تھا اس کے کلام میں جوشِ تعلی اور ندرتِ بیان ہر جگہ پائی جاتی ہے، جس وقت وہ دمشق سے خارج البلد کیا گیا تو اس نے ایک طویل قصیدہ لکھا اس میں وطن سے باہر نکل جانے کے برکات کو ظاہر کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتا ہے کہ:۔

واذا الکریم رای الخمول نزیلہ　　فی منزل فالحزم ان تیرحلا
کالبدر لما ان تضاءل جدّفی　　طلب الکمال فحازہ متنقلا

(جب کوئی مردِ بزرگ دیکھے کہ کسی جگہ وہ گمنامی کی زندگی بسر کر رہا ہے تو اقتضائے عقل یہ ہے کہ وہاں سے چلا جائے جس طرح چودھویں رات کا چاند کہ جب وہ گھٹنے لگتا ہے تو نقلِ مکان کرکے پھر اپنے کمال کے حصول کی کوشش کرتا ہے)

اس خیال سے زیادہ بلند ہو کر آگے لکھتا ہے:-

لاتحسبن ذہاب نفسک میتۃ　　ماالموت الا ان تعیش مذللا

(یہ مت خیال کرو کہ جان کا نکل جانا مرجانا ہے، بلکہ حقیقتاً موت نام ہے صرف ذلت کی زندگی بسر کرنے کا)

پھر وہ اپنے فضل و کمال کا اظہار ان الفاظ میں کرتا ہے:-

انا من اذا ما الدہر ہم بخفضہ　　سامتہ ہمتہ السماک الاعزلا

(میری ہستی وہ ہے کہ جب زمانہ اسے نیچا دکھانا چاہتا ہے تو اس کی ہمت سماک اعزل تک پہونچا دیتی ہے)

سماک اعزل ایک روشن ستارہ ہے۔

جو قصائد اس نے رنگ تغزل میں لکھے ہیں یعنی جس میں حُسن و محبت کا ذکر کیا ہے۔ وہ کبھی جذبات لطیف اور تشبیہات نادرہ سے لبریز نظر آتے ہیں۔ رُدینہ ایک نیزہ ساز کی بیوی تھی اور یہ نیزہ ساز اپنے فن میں اس قدر مشہور ہو گیا کہ اس کا اور اس کی بیوی کا نام ہی نیزہ اور رعنائی نیزہ کے معنی میں مستعمل ہونے لگا۔ عین الزماں کو اس عورت کے ساتھ شیفتگی تھی، چنانچہ اس کا سراپا بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے:-

من رکب البدر فی صدر الردینی　　وموہ السحر فی حدالیمانی
وانزل النیر الاعلیٰ الیٰ فلک　　مدارہ فی القباء الخسروانی
طرف رنا ام قراب سُلّ صارمہ　　اواغید ماس، ام اعطاف خطی
اذلنی بعد عزو الہوی ابدا　　یستعبد اللیث للظبی الکناس

پہلے تین شعروں میں اس نے رُدینہ کے چہرے، قد، جسم اور آنکھوں کی تعریف کی ہے کہ کس نے نیزہ (رُدینہ) کے سر سے چودھویں رات کے چاند کو ملا دیا (یعنے اس کے قدِ رعنا پر چہرہ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے نیزہ و بدر کا اتصال) کس نے تلوار کی دھار کو سحر آگیں بنا دیا، (اس سے آنکھوں، پلکوں یا ابروؤں کی تعریف ہے) اور وہ کون ہے جس نے آفتاب کو نیچے اُتار کر ایک قبائے خسروی کے اندر اس کا مدار مقرر کر دیا، (اس سے جسم کی عمومی تعریف مراد ہے) یہ پلکیں ہیں یا کوئی نیام جس کے اندر سے تلوار نکال کر عریاں کر دی گئی ہے، اس کا جسم لچیلا میرا ہے یا لوچدار نیزہ۔

چوتھے شعر میں اپنے تاثرات ظاہر کرتا ہے کہ:-

باوجود معزز و ممتاز ہونے کے اس نے مجھ پر اسی طرح قابو حاصل کر لیا ہے، جیسے شیر ہرن کو اپنا غلام بنا لیتا ہے۔۔ اسی کے دوسرے قصیدہ کا ایک شعر ہے جو اپنے انداز بیان کے لحاظ سے مجھے بہت پسند ہے لکھتا ہے:-

لو قیل للبدر من فی الارض تحسدہ　　اذا تجلی لقال بنت الفلانی

(اگر چودھویں رات کے چاند سے اس حال میں کہ وہ اپنی پوری درخشانی پر ہو دریافت کیا جائے کہ زمین میں تو کس سے حسد رکھتا ہے تو وہ فوراً کہہ اُٹھے گا کہ فلاں کی لڑکی سے)

اس کے بعض بعض اشعار میں تشبیہات وغیرہ کا وہ رنگ بھی نظر آتا ہے جس سے بہت زیادہ تصنع ظاہر ہوتا ہے اور جو نتیجہ تھا اہل فارس و اہلِ عرب کے باہمی اختلاط کا۔ لکھتا ہے:-

انکرت مقلتہ سفک دمی　　وعلا وجنتہ فاعترفت

لا تخالوا خالہ فی خدہ — قطرۃ من دم جفنی نطفت
ذاک من نار فوادی جذوۃ — فیہ ساخت وانطفت ثم طفت

اس کی نگاہ نے اس بات سے انکار کیا کہ اس نے میرا خون بہایا ہے۔ لیکن جب رخسارۂ رنگیں اوپر اُٹھایا تو اس کا اعتراف کرنا پڑا۔ اس کے رخسار پر جو تِل ہے اُسے یہ خیال کرو کہ وہ میری آنکھوں سے ٹپکنے والا خون کا قطرہ ہے جو جم گیا ہے، بلکہ وہ میرے دل کی آگ کی ایک چنگاری ہے جو اس کے رخسار میں ڈوب کر بجھ گئی اور پھر رونما ہوئی۔

اصحابِ کہف

اصحابِ کہف کی تعداد میں اختلاف ہے، بعض کا خیال ہے کہ تین تھے، صاحب معالم التنزیل نے نو بتائے ہیں، لیکن غالب رائے یہی ہے کہ وہ تعداد میں سات تھے۔ بیضاوی میں حضرت علی سے جو روایت اس باب میں نقل کی گئی ہے اس کے الفاظ بھی یہی ہیں کہ "ہم سبعۃ وثامنہم کلبہم" (وہ سات تھے اور آٹھواں اُن کا کتا تھا) تاریخ طبری اور معجم البلدان میں بھی یہی تعداد ظاہر کی گئی ہے۔

اصحابِ کہف کے نام بھی تمام تاریخ کی کتابوں میں درج کئے گئے ہیں اور ادنیٰ اختلاف کے ساتھ جس کا تعلق غالباً لب و لہجہ کے اختلاف سے ہے۔ سب نے یہی نام لکھے ہیں:- "مکسلمینا - مرطوس - یملیخا - دبریوس - مشلنیا - شاذنوش - ملیخا - کتے کا نام قطمیر تھا۔

اب رہا یہ سوال کہ اس پہاڑ یا غار کا نام کیا ہے جس میں اصحابِ کہف نے پناہ لی تھی، اس کے متعلق سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ حضرات کس شہر کے رہنے والے تھے۔

یاقوت حموی نے معجم البلدان میں لکھا ہے کہ:- "الرقیم اسم القریۃ اللتی کانو فیہا وقیل انہ اسم الجبل الاذی فیہ الکہف"۔ (یعنی رقیم اُس مقام کا نام ہے جہاں اصحاب کہف رہتے تھے، کہا جاتا ہے کہ رقیم نام اُس پہاڑ کا ہے جس کے کہف یا غار میں انھوں نے پناہ لی تھی)۔

آثار البلاد قزوینی میں لکھا ہے:- "اُفسوس مدنیۃ مشہورۃ بارض الروم وہی مدنیۃ دقیانوس الجبار اللذی ہرب منہ اصحاب الکہف بین الکہف والمدینۃ مقدار فرسخین والکہف مستقبل نبات النعش لا تدخلہ الشمس"۔ (افسوس ارض روم کا مشہور مقام ہے جہاں کے ظالم بادشاہ دقیانوس کے ظلم سے گھبرا کر اصحاب کہف نکل کھڑے ہوئے شہر اُفسوس اور اُس غار کے درمیان جہاں انھوں نے پناہ لی، دو فرسخ کا فاصلہ ہے۔ یہ غار نبات النعش کے سامنے واقع تھا اور دھوپ اس میں نہ جا سکتی تھی)۔

بہرحال تحقیق سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ شہر کا نام اُفسوس تھا، جو ۳۷ درجہ، ۵ دقیقہ عرض شمالی اور ۲۷ درجہ ۲۱ دقیقہ طول شرقی پر دریائے ایجین کے کنارے واقع تھا اور اس پہاڑ کو جہاں یہ لوگ چھپے تھے بعد کو اس لحاظ سے کہ وہاں کے نام کندہ کردئے گئے تھے "رقیم" کہنے لگے۔

عہدِ عتیق کا جغرافیہ جو قدیم تاریخی خریطہ (Ancient Historical Atlas.) کے نام سے شایع ہوا ہے اس میں بحر ایجین کے کنارے آپ کو ایک شہر ایفی سیس (Eficias.) کے نام سے ملے گا یہی وہ شہر ہے جسے افسوس کہتے ہیں اور یہیں آپ کو پہاڑوں کا ایک سلسلہ نظر آئے گا جس میں اصحابِ کہف چھپے تھے، میں نہیں کہہ سکتا کہ اس وقت اس سلسلۂ کوہ کا نام کیا ہے اور وہ مقام غار جہاں اصحاب کہف نے پناہ لی تھی اب بھی محفوظ ہے یا نہیں۔

بھوت پریت

بھوت سنسکرت زبان کا لفظ ہے، جس کے معنی "گزشتہ" اور "گزرے ہوئے" کے ہیں، پریت مترادف یا بگڑی ہوئی صورت ہے پلید کی، اب عام طور پر بھوت سے خبیث اور ناپاک روحیں مراد لی جاتی ہیں، جن کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ مختلف صورتوں اور ہیئتوں سے اہلِ زمین کو ڈرایا کرتی ہیں۔ اس مسئلہ پر کوئی قطعی و اذعانی رائے دینے سے قبل، روح کی حقیقت و ماہیت کا علم ہونا ضروری ہے اور چونکہ روح کا مسئلہ حد درجہ مشکل و نازک مسئلہ ہے، اس لئے بھوت پریت یا ارواح خبیثہ کے متعلق قطعی طور پر یہ حکم لگا دینا کہ جو کچھ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے وہ بالکل غلط ہے آسان نہیں۔

. . . . اکثر حضرات روح کو ایک مستقل بالذات جوہر لطیف تسلیم کرتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ

. . . . وہ لوگ جنھوں نے دُنیا میں معصیت و شقاوت کی زندگی بسر کی ہے اُن کی روحیں بھی یقیناً جسم سے علٰحدہ ہونے کے بعد شقی و خبیث ہیں اور نہ صرف شقی و خبیث بلکہ انھیں اپنی شقاوت و خبث کا قوی ترین احساس ہوتا ہے اور یہی وہ احساس ہے جسے ایک گروہ تکالیفِ برزخ یا عذابِ جہنم سے تعبیر کرتا ہے۔

. . . . پلید ارواح کے وجود سے قطع نظر وہ واقعات جو عام طور سے بیان کئے جاتے ہیں ان کے متعلق البتہ گفتگو ہوسکتی ہے، بھوت پریت کی نسبت جو واقعات بیان کئے جاتے ہیں وہ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ یا بھوت کسی کے سر پر مسلط ہو ہے، یا علٰحدہ مجسم ہو کر نمودار ہوتا ہے ان دونوں صورتوں میں روح کا ارادہ درکار ہے، پھر چونکہ تعقل اور ارادہ روح کی صفت لازم ہے، اس لئے اس لحاظ سے ان دونوں صورتوں کو ممکن ہونا چاہئے مگر حقیقت یہ ہے کہ مجرد ارواح کا ارادہ یا تعقل بالکل بیکار ہے کیونکہ ظہور ارادہ کے لئے کسی وساطت کی ضرورت ہوتی ہے اور جسم سے علٰحدہ ہونے کے بعد ایک انسان کی روح تعقل و ارادہ کی محل تو ہے، لیکن وہ تعقل یا ارادہ بالکل انفعالی ہوگا، اور کسی دوسرے کو متاثر نہ کرسکے گا۔ علاوہ اس کے یوں بھی کوئی ذیعقل انسان اس باور نہیں کرسکتا کہ وہ ارواح خبیثہ جو اپنے اعمال مذمومہ کی وجہ سے عذاب میں مبتلا ہیں، کیونکر ایسی خوش فعلیوں پر آمادہ ہوسکتی ہیں ان کو یہ مہلت کب مل سکتی ہے کہ وہ اپنی شقاوت کے احساس صحیح کی مصیبت سے آزاد ہوں اس نوع کے واقعات یقیناً بہت سے بیان کئے جا ہیں لیکن اُن میں سے اکثر توہمات کی خلاقی کا نتیجہ ہوتے ہیں اور بعض کا تعلق امراض سے ہوتا ہے، آپ دیکھیں گے کہ سر پر کسی دیوی یا بھوت آجانا زیادہ تر صرف جاہل گنواروں میں دیکھا جاتا ہے پھر ان میں سے ۹۹ فیصد تو ایسے ہوتے ہیں جو بالکل مکر و فریب سے کام لے کر دوسروں کو مرعوب کرنا چاہتے ہیں اور ایک فیصد اعصابی و دماغی امراض میں مبتلا ہوتے ہیں جنھیں بھوت پریت، آسیب یا سایہ کا اثر بتایا جاتا ہے اگر روحوں کو ایسی قوت ہو تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ وہ شرفاء اور اہلِ علم سے احتراز کرتیں اور اپنا مرکب صرف اسی طبقہ کے لوگوں کو قرار دیتیں جو تعلیم روشنی سے ناآشنا ہیں۔ اب رہا چلتے پھرتے، مجسم صورتوں میں کبھی کبھی ان کا نظر آجانا، یہ بھی سب خیال و وہم سے متعلق ہے، ورنہ ان لوگوں کو جو اس کے قایل نہیں ہیں کبھی کبھی نظر آجاتیں اور رات کے علاوہ دن کے وقت بھی کبھی رونما ہوتیں مذہب اسلام نے اس نوع کے واہمہ پرستی کو بالکل لغو و مہمل قرار دیا ہے اور طبیعیات کے نقطہ نظر سے بھی یہ کرشمے بالکل خلاف واقعہ و حقیقت ہیں۔

سال کبیسہ حساب گریگوری میں

اہلِ رومہ کے اول عہد میں سال دس ماہ کا ہوا کرتا تھا اور دنوں کی مجموعی تعداد ۳۰۴ ہوتی تھی۔ جب ۷۱۵ ق۔م میں رومہ

نوما پومپیلیوس کا تسلط قایم ہوا، تو اس نے سال کو بارہ مہینوں میں تقسیم کیا اور ۳۵۵ دن مقرر کئے، لیکن چونکہ اس طرح حساب ٹھیک نہ آتا تھا اس لئے جولیس قیصر نے نصف صدی قبل مسیح حساب اختیار کیا یعنی سال کے ۳۶۵ دن قرار دئے اور ہر چوتھے سال میں ایک دن کا اضافہ کیا۔ یہ طریقہ ۱۵۸۲ء تک جاری رہا حتیٰ کہ پاپائے روم گریگوریس ہشتم نے اس میں اصلاح کی کیونکہ اعتدال ربیعی کے تعیین میں اس حساب سے بھی خلل پڑتا تھا، چونکہ شمسی سال ۳۶۵ دن اور ایک ربع دن کا ہوتا تھا، اس لئے چار سال میں ایک دن کا اضافہ کر دیا جاتا۔ فروری کی تعیین اس لئے تھی کہ اس مہینہ کے دن سب سے کم تھے۔

اب اگر شمسی سال کو واقعی ۳۶۵¼ دن کا تسلیم کر لیں تو جولیس کی اس تقسیم میں کوئی نقص نہیں ہے اور اسے مکمل ہونا چاہئے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ شمسی سال اس سے باندازہ ۱۱ دقیقہ کم ہے یعنی اگر کسور اعشاری میں ہم ظاہر کریں تو ایک سال کے دنوں کی صحیح تعداد یوں (۳۶۵٫۲۴۲۱۶) ظاہر کر سکتے ہیں، پھر چونکہ سال کے دنوں کی تعداد ۳۶۵¼ دن سے بقدر ۱۱ دقیقہ کم ہے، اس لئے جولیس کے مقررہ حساب کے مطابق بھی تقریباً ۱۳۰ سال بعد ایک دن کی زیادتی ہو جاتی ہے اور ہر ۱۳۰ سال بعد ایک دن حذف ہونا چاہئے تھا لیکن چونکہ ہر ۱۳۰ سال کے بعد اس حساب کا ضبط رکھنا دشوار تھا اس لئے ہر صدی کے بعد اس حذف کو رواج دیا گیا اور یہی وجہ ہے کہ ۱۷۰۰ء، ۱۸۰۰ء، ۱۹۰۰ء باوجود اس کے کہ چار سے تقسیم ہو جاتے ہیں، سال کبیسہ قرار نہیں دئے گئے اور ان میں فروری ۲۸ دن کا رکھا گیا۔

لیکن یہ قصہ ابھی ختم نہیں ہوا کیونکہ ایک دن حقیقتاً ۱۳۰ سال کے بعد حذف کرنا چاہئے تھا اور بجائے اس کے ہر صدی پر حذف کیا گیا۔ اس لئے ہر چار صدی کے بعد پھر ایک دن کم ہو جائے گا اور اسے سال کبیسہ قرار دے کر ایک دن بڑھا دیا جائے گا، یہی وجہ ہے کہ صدیوں کو ۴۰۰ سے تقسیم کر کے دیکھتے ہیں تاکہ ہر چوتھی صدی کے بعد جو ایک دن بڑھایا جانے والا ہے اس کا سال متعین ہو جائے۔

حافظ شیرازی اور تیمور کی ملاقات

اس سلسلہ میں دو باتیں تحقیق طلب ہیں۔ ایک یہ کہ حافظ شیرازی اور تیمور کی ملاقات وقوع میں آئی یا نہیں دوسرے یہ کہ ایسا ہونا از روئے واقعات تاریخ ممکن بھی تھا یا نہیں، میری رائے میں سب سے پہلے امر ثانی کی تحقیق ضروری ہے کیونکہ اسی پر انحصار امر اول کے صدق یا کذب کا ہے۔

قبل اس کے کہ تیموری فتح شیراز کی تاریخ متعین کی جائے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ حافظ کا انتقال کب ہوا، دولت شاہ سمرقندی نے اپنے تذکرہ میں ۷۹۴ھ میں وفات کا ہونا ظاہر کیا ہے۔ مولانا شبلی نے شعر العجم میں ۷۹۳ھ متعین کیا ہے لکھتے ہیں کہ:- "خواجہ صاحب نے ۷۹۳ھ میں وفات پائی، خاک مصلےٰ تاریخ ہے جس میں ایک عدد کی کمی ہے۔" مولانا نے یہ عبارت بجنسہ خزانۂ عامرہ کی نقل کر دی ہے لیکن اس میں ۷۹۲ھ تحریر ہے، چونکہ خاک مصلےٰ کے اعداد ابجد کے قاعدہ سے ۷۹۱ ہوتے ہیں اس لئے ۷۹۳ھ لکھ کر یہ کہنا کہ خاک مصلےٰ میں ایک عدد کی کمی ہوتی ہے" صحیح نہیں ہو سکتا، ۷۹۲ھ لکھ کر یہ ظاہر کرنا درست ہو سکتا تھا۔ بہر حال وہ ۷۹۲ھ ہو یا ۷۹۳ھ کوئی بھی صحیح نہیں ہے

انسائیکلو پیڈیا برٹانکا میں حافظ کا سنہ وفات ۱۳۹۱ء ظاہر کیا ہے جو ہجری حساب سے ۷۹۴ھ ہوتا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی تحریر ہے کہ حافظ کی قبر پر جو تاریخ کندہ ہے وہ ۷۹۱ھ ہے۔

ان بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ حافظ کی وفات ۷۹۱ھ، ۷۹۲ھ، اور ۷۹۴ھ میں سے کسی سنہ میں ہوئی ہے، لیکن چونکہ خود خواجہ کے مزار پر ۷۹۱ھ تحریر ہے اور اس کی تائید خاک مصلےٰ کے اعداد سے بھی ہوتی ہے اس لئے اب اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ حافظ کا سنہ وفات ۷۹۱ھ ہے انسائکلو پیڈیا میں ہجری سال ۷۹۱ھ تو صحیح لکھا ہے، لیکن اس کی مطابقت میں سال عیسوی ۱۳۹۱ء لکھا ہے جو بالکل غلط ہے۔ ۱۳۸۹ء ہونا چاہئے۔ دولت شاہ کے بیان کئے ہوئے (۷۹۴ھ) سے بے شک ۱۳۹۱ء درست ہوتا ہے۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ تیمور سب سے پہلے کب شیراز میں پہونچا۔

دولت شاہ نے تسخیر شیراز کا سال ۷۹۵ھ تحریر کیا ہے۔ لیکن اس نے یہ خیال نہیں کیا کہ خود ہی وہ حافظ کی وفات کا سال ۷۹۲ھ لکھ چکا ہے پھر یہ کیسے ممکن تھا کہ تیمور، حافظ سے مل سکتا اور اس کی نقل کی ہوئی روایت کیونکر درست ہو سکتی ہے، انسائکلوپیڈیا میں تیمور کے قبضۂ شیراز کی تاریخ ۱۳۹۳ء لکھی ہے جو ہجری حساب سے ۷۹۶ھ ہوتی ہے۔

لین پول نے لکھا ہے کہ تیمور نے ۷۸۲ھ (۱۳۸۰ء) میں خراسان اور فارس وغیرہ کی طرف توجہ کی اور سات سال کے اندر تمام علاقہ کو مفتوح کر لیا۔ یعنے ۷۸۹ھ تک شیراز وغیرہ سب فتح ہو گیا۔

ظفر نامہ میں جو عہد تیموری کی نہایت معتبر تاریخ ہے لکھا ہے کہ "رایت ہمایوں صاحبقراں در ذی الحجہ تسع وثمانین وسبع ماۃ (۷۸۹ھ) بہ فتح و فیروزی بہ شیراز رسید"۔ دوسری مرتبہ ۷۹۵ھ میں شیراز جانا ظاہر کیا ہے۔ جب منصور جنگ میں قتل ہوا۔

اویاق مغول میں بھی لکھا ہے کہ تیمور دو مرتبہ شیراز گیا اول مرتبہ ۷۸۹ھ میں جب حافظ کے انتقال کو چار سال کا زمانہ گزر چکا تھا، اس لئے تیمور اور حافظ کی ملاقات ناممکن الوقوع نہیں ہو سکتی اور چونکہ تیمور اہلِ کمال کا قدر شناس تھا اس لئے یہ ناممکن ہے کہ اس نے شیراز پہونچکر حافظ کو نہ طلب کیا ہو اور ہو سکتا ہے کہ باہم وہی گفتگو ہوئی ہو جو دولت شاہ نے نقل کی ہے۔

صدورِ محال کا امکان

محال کسے کہتے ہیں، میں اس وقت محال کی منطقی تعریف اور اس کے غیر متناہی سلسلہ کو نہیں چھیڑنا چاہتا بلکہ مختصر الفاظ میں بتانا چاہتا ہوں کہ محال کی دو قسمیں ہیں۔ محال عادی اور محال عقلی۔ محال عقلی تو وہ ہے جو عقلاً محال ہے یعنے عقل انسانی اس کے وقوع کو محال جانتی ہے، مثلاً دو اور دو کے مجموعہ کا چار سے زاید ہونا یا بیک وقت کسی کرہ کا نصف حصہ سے زاید نظر آنا (اس کا تعلق علم مناظر و مرایا سے ہے) کہ اس کا وقوع تو یقیناً محال ہے اور معجزہ و کرامات کو بھی یہاں دخل نہیں ہے۔ لیکن دوسری قسم محال کی جسے میں نے محال عادی کہا ہے اس کا وقوع ممکن ہے، محال عادی سے مراد ہے وہ امر جو عادتاً وقوع میں نہیں آتا، مثلاً مینھ کے ساتھ خون برسنا، آم کے درخت سے لیمو پیدا ہونا اور مرد کے پیٹ سے بچہ پیدا ہونا وغیرہ کہ عام طور پر ایسا کبھی نظر نہیں آتا، لیکن عقل کے نزدیک ایسا ہو جانا ناممکن نہیں ہے۔ سو کرامات و معجزہ کا تعلق اگر محال عادی ہو تو اس کے صدور سے انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ تمام وہ واقعات جن کا تعلق محال عادی سے ہے حقیقتاً امکان کے دائرہ میں آجاتے ہیں اور جب ہم ان کے وقوع کے اسباب تلاش کرتے ہیں تو ہماری سمجھ میں آجاتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن تھا۔

ممکن ہے کہ بخارات زمین کے ساتھ کچھ ایسے اجزاء صعود کر جائیں جن کا کیمیاوی تغیر انھیں سرخ رنگ میں تبدیل کر دے اور پھر وہ زمین پر گر جائے اس صورت میں عام لوگ یہی سمجھیں گے کہ خون برسا، حالانکہ اس کی علمی وجہ معلوم تھی اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ وہ درخت جسے ہم آم کہتے ہیں فی الاصل لیمو کے تخم سے پیدا ہوا ہو لیکن اس کے پودھے نے کسی خاص سبب سے جس کا تعلق نباتی پروٹوپلازم سے ہے ایسی صورت اختیار کر لی ہو، بظاہر یہ واقعہ حیرتناک ہوگا لیکن حقیقتاً اس کا وقوع ہوا ہے مقررہ اصول کے تحت۔

اب رہی تیسری مثال مرد کے پیٹ سے بچہ پیدا ہونے کی سو اس کا حال آپ نے اخباروں میں دیکھ ہی لیا ہوگا کہ حال ہی میں مغرب کے اندر ایک ایسا واقعہ پیش آیا ہے اور تمام ڈاکٹر اس کی تحقیق میں مصروف ہیں۔

فرقۂ معتزلہ کے مختلف فرقے

اس جماعت سے مراد وہ جماعت ہے جو صفات الٰہیہ کی نفی کرتی ہے، اور تمام عقاید مذہبی پر عقلی حیثیت سے غور کرتی ہے ...

...... اس میں اکثر اس کے بھی قایل ہیں کہ: ”ان الامامۃ بالاختیار“۔ اس جماعت کے بیس فرقے ہیں:

(۱) واصلیہ، یعنے واصل بن عطاء کے متبعین۔ یہ ۸۰ھ میں بمقام مدینہ پیدا ہوا، یہ شخص اپنے عہد کا بڑا فاضل تھا اس کے کمال کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ گفتگو کے دوران میں کوئی لفظ ایسا استعمال نہ کرتا تھا جس میں حرف ر پایا جائے کیونکہ یہ الثغ تھا اور رے اس سے ادا نہ ہوتی تھی۔ یہ نفی صفات اور قدر کا قایل تھا، مرتکب کبائر کے لئے خلود فی النار کو تسلیم کرتا تھا، ۱۳۱ھ میں اس کا انتقال ہوا۔

(۲) عمرویہ، عمرو بن عبید کے مقلدین عمرویہ کہلاتے ہیں۔

(۳) ہذلیہ محمد بن الہذیل کے متبعین کو کہتے ہیں، اس کو شیخ المعتزلہ کہتے ہیں، یہ واصل بن عطاء کا شاگرد تھا اور اپنے عہد کا نہایت زبردست عالم تھا۔ اس کا قول تھا کہ تمام طاعات فرائض ہوں یا نوافل ایمان میں داخل ہیں، یہ اللہ کے علم اور اس کی صفات کو عین ذات تصور کرتا تھا اور مقدرات الٰہی کے منتہی ہو جانے کا قایل تھا، یعنی اب وہ کسی چیز کے پیدا کرنے اور فنا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔

(۴) نظامیہ = ابراہیم بن سیار النظام کے متبعین کا لقب ہے۔ یہ جوہر فرد کا قایل نہ تھا اور اسے اعراض کا مجموعہ کہتا تھا، قرآن کو صرف اس کے مخبر غیب ہونے کے لحاظ سے معجزہ جانتا تھا، اجماع کا قایل نہ تھا، قضاء نماز، صلواۃ، تراویح، میقات حج، شق قمر اور رویۃ جن وغیرہ کو بھی تسلیم نہ کرتا تھا، لیکن اس کا سب سے زیادہ قبیح حرکت بعض صحابہ کو بُرا کہنا تھا۔

(۵) سواریہ = ابوعلی عمرو بن قائد الاسواری کے مقلدین کا نام ہے، یہ کہا کرتا تھا کہ اللہ میں اس کام کی قدرت نہیں ہے جس کے متعلق وہ جانتا ہے، کہ نہیں کرتا۔

(۶) اسکافیہ = ابوجعفر محمد بن عبداللہ الاسکافی کے ارادت منداس نام سے یاد کئے جاتے ہیں۔ یہ کہتا تھا کہ اللہ ظلم عقلاء پر قادر نہیں ہے اور اطفال و مجانین کے ظلم پر قادر ہے۔

(۷) جعفریہ = یعنی جعفر بن حرب بن مبیرۃ کے متبعین۔ یہ صغائر کے مرتکب کو بھی جہنمی سمجھتا تھا۔

(۸) بشریہ = بشر بن المعتمر کے پیرو۔ اس نے صفات خداوندی کی دو قسمیں کی تھیں، صفات ذاتی، اور صفات فعلی، ارادۂ خداوندی کو بھی افعال خداوندی میں شامل کرتا تھا۔

(۹) مزداریہ = ابو موسیٰ عیسیٰ بن صبیح مزدار کے متبعین۔ یہ بڑا زاہد و مرتاض تھا وہ کہتا تھا کہ خدا کذب و ظلم پر قادر ہے اور قرآن کی فصاحت و بلاغت کو معجزہ نہ سمجھتا تھا اور اس سے بہتر کتاب پیش کئے جانے کا قایل تھا، نگاہ کے ساتھ رویت خدا کے قایل کو کافر کہتا اور جو اُس کے کفر میں شک کرتا اُسے بھی کافر تسلیم کرتا، خلق قرآن کا بھی قایل تھا۔

(۱۰) ہشامیہ = ہشام بن عمرو الفوطی کے متبعین یہ قدر میں بہت مبالغہ کرتا تھا، جنت و نار کو غیر مخلوق کہتا تھا، موسیٰ کے لئے دریائے نیل کا پھٹ جانا، ان کی عصا کا سانپ بن جانا، شق قمر، عیسیٰ کا مُردوں کو زندہ کرنا اس کے نزدیک سب لغو باتیں تھیں، چونکہ ایام فتنہ و فساد میں امامت کا قایل نہ تھا اس لئے حضرت علی کی خلافت کو بھی ناجایز کہتا تھا۔

(۱۱) حائطیہ = احمد بن حائط کے اتباع۔ یہ مسیح کو ابن اللہ کہتا تھا، چوپایوں، چڑیوں، اور حشرات الارض میں بھی ظہور انبیاء کا قایل تھا اور دلیل میں کلام مجید کی یہ آیات پیش کرتا تھا:۔ ”ان من امۃ الا خلا فیہا نذیر و ما من دابۃ فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیہ الا امم امثالکم“

یہ تناسخ کا بھی قایل تھا اور رسول اللہ کے تعداد ازدواج کو بُرا کہتا تھا۔

(۱۲) حمّاریہ = یہ ایک جماعت تھی جو کسی خاص شخص کی پیرو نہ تھی، اس کا اعتقاد تھا کہ خدا اپنے بندے کو خلقِ حیوانات کی قدرت عطا کر سکتا ہے۔

(۱۳) معمّریہ = معمر بن عباد السلمی کے اتباع۔ یہ انسان کو حی، عالم، قادر اور مختار مانتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ خدا نے غیر اجسام کو پیدا نہیں کیا وہ اللہ کو قدیم بھی نہیں مانتا تھا۔

(۱۴) ثمامیہ = ثمامہ بن اشرس النمیری کے اتباع۔ یہ کہتا تھا کہ یہود، نصاریٰ، زنادقہ قیامت میں مٹی ہو جائیں گے ان پر ثواب عذاب کچھ نہ ہوگا کیونکہ یہ لوگ معرفتِ الٰہی پر مجبور نہیں ہیں۔

(۱۵) جاحظیہ = ابو عثمان عمرو بن الجاحظ کے معتقد۔ وہ کہتا تھا کہ خدا خود کسی کو جہنم میں نہ ڈالے گا، بلکہ جہنم خود کھینچ لے گا، .... وہ اس کا بھی قایل تھا کہ اللہ معاصی کا ارادہ .... نہیں کرتا۔

(۱۶) خیاطیہ = ابو الحسین بن ابی عمرو الخیاط کے اتباع۔ یہ معدوم کو بھی ایک شے سمجھتا تھا۔

(۱۷) کعبیہ = ابو القاسم عبداللہ بن احمد بن محمود الکعبی کے ارادت مند۔ ارادۂ اللہ کو وہ کوئی قایم بالذات قرار نہیں دیتا تھا، وہ کہا کرتا تھا کہ خدا کے دیکھنے کے یہ معنی نہیں کہ آنکھ سے دیکھتا ہے، بلکہ اس سے مقصود صرف قوتِ تمیز ہے۔

(۱۸) جبائیہ = ابو علی محمد بن عبد الوہاب الجبائی کے پیرو۔ کلام اللہ کو عرض کہتا تھا۔

(۱۹) ہاشمیہ = ابو ہاشم عبد السلام کے متبعین۔ یہ طہارت کے غیر واجب ہونے کا قایل تھا، اور ضعیف انسان کے زنا سے تائب ہونے کو لغو قرار دیتا تھا وہ قرآن کی طرح دوسری کتاب لکھے جانے کو بھی ممکن سمجھتا تھا۔

(۲۰) شیطانیہ = محمد بن نعمان کے اتباع۔ یہ شیطان الطاق کے لقب سے مشہور تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اللہ نے جو کچھ پیدا کر دیا ہے اسکے علاوہ اور کچھ نہیں جانتا۔

بروج اسماء کی حقیقت

بروج افلاک کے قیام کی ابتداء کلدانیوں کے عہد سے ہوئی ہے۔ پہلے ان کے یہاں زمانہ کی تقسیم چاند کے حساب سے ہوتی تھی، لیکن چونکہ بارہ قمری مہینوں سے پورا سال نہیں بنتا تھا، اس لئے انھوں نے آفتاب کی گردش ظاہری کو دیکھ کر مہینوں کی تعیین کی لیکن جب انھوں نے اس پر غور کیا تو ان کی سمجھ میں یہ بھی آیا کہ آفتاب کا جائے وقوع کواکب کے درمیان روزانہ بدلتا رہتا ہے اس لئے انھوں نے آفتاب کی اس سیاحتِ فلک کو بارہ منزلوں میں تقسیم کیا اور ہر منزل کا نام مختلف حیوانات کے نام پر رکھا۔

بابلی لغت میں برج کا نام منزلت تھا، جب یونانیوں نے اس تقسیم کو اختیار کیا تو برج کا نام دودکا تیموریا (یعنی بارہ میں سے ایک حصّہ) رکھا جیسا کہ کلام افلاطون سے ظاہر ہوتا ہے، عبرانیوں نے اس کا نام مسلوث رکھا۔ چونکہ یونانی میں اسے برجس بھی کہتے تھے اس لئے سریانی میں اسے برج کہنے لگے اور یہی لفظ بجنسہ عربی میں آگیا۔

اسماعیلیہ مذہب

اسماعیلیہ طبقہ، ایک شیعی طبقہ ہے اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس کے نزدیک امامت کی انتہا، حضرت جعفر صادق کے بڑے بیٹے

جناب اسماعیل پر ہو جاتی ہے۔

جناب جعفر صادق نے اپنا خلیفہ پہلے جناب اسماعیل ہی کو مقرر کیا تھا لیکن بعد کو اُن کے متعلق بعض نامناسب حالات سُن کر انکی خلافت منسوخ کردی اور اپنے دوسرے بیٹے موسیٰ کو خلیفہ بنادیا۔ یہ بات جناب اسماعیل کے معتقدین کو ناگوار ہوئی اور باوجود اس کے کہ ان کا انتقال اپنے والد سے ۵ سال قبل ہی ۱۴۳ھ میں ہوچکا تھا، ان کے ارادت مندوں نے اسے نہیں مانا اور امام جعفر صادق کی وفات کے ۵ سال بعد تک ان کا زندہ رہنا تسلیم کیا۔

یہ زمانہ چونکہ علوئیین کے لئے نہایت نازک تھا اس لئے جناب اسماعیل کے بیٹوں کو مدینہ چھوڑنا پڑا، بڑے صاحبزادے جناب محمدؒ رے کے قریب دماوند چلے گئے، ان کی اولاد پھر خراسان چلی گئی اور بعض افراد وہاں سے قندھار ہوتے ہوئے یہاں آگئے، دوسرے صاحبزادے جناب علی نے شام اور مغرب کا رخ کیا۔ بعد کو ان دونوں کی اولادوں نے اپنے اپنے داعی مختلف ممالک اسلامیہ میں روانہ کئے اور وہاں اُن عقاید کی تبلیغ شروع کی گئی جسے باطنیہ عقاید سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ انھیں داعیوں میں سے ایک میمون القداح بھی تھا جس کا بیٹا عبداللہ قرمطیہ شاخ کا موسس سمجھا جاتا ہے۔ تیسری صدی ہجری کے اخیر میں بربرہ نے عبیداللہ بن محمد کو اپنا امام تسلیم کیا اور اس طرح تیونس میں فاطمی یا عبیدی حکومت کی ابتدا ہوئی جو بعد کو مصر تک وسیع ہو گئی۔

ایران میں اسماعیلیہ مذہب کو حسن بن صباح کی وجہ سے بہت عروج حاصل ہوا چونکہ حسن بن صباح کے حالات آپ نے پڑھے ہوں گے اس لئے ان کی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے۔

ہندوستان میں اسماعیلیہ جماعت خوجہ کے نام سے مشہور ہے۔ اور آغا خاں لقب ہے ان کے امام کا، آغا خاں کا نام محمد ہے اور ان کا سلسلۂ نسب ابوالحسن گورنر کرمان تک پہونچتا ہے، ابوالحسن گورنر کرمان کے بیٹے شاہ خلیل اللہ بمقام یزد ۱۸۱۷ء میں قتل کر دئے گئے، انکے بیٹے آغا خاں محلاتی سے فتح علی شاہ نے اپنی بیٹی کی شادی کی، لیکن بعد کو ۱۸۳۸ء میں انھوں نے بغاوت کی اور اس میں ناکامیاب ہونے کی وجہ سے انھیں سندھ آنا پڑا جہاں نزاری خوجوں کی جماعت پہلے سے موجود تھی، یہ بمبئی، پونا اور بنگلور میں مقیم رہے، مرحوم آغا خاں انھیں کے بیٹے تھے اور سلسلہ کے تیسرے آغا خاں تھے۔

اس وقت اسماعیلیہ جماعت کے کچھ لوگ شام میں ہیں اور ایران میں بھی قُم کے قریب پائے جاتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ وسط ایشیا میں بدخشاں، خوقند، قراتگین اور بلخ کے نزدیک ایک ضلع میں ان کی آبادی ہے اور افغانستان میں بھی کچھ لوگ اس طبقہ کے ہیں۔

ہندوستان میں اضلاع اجمیر، بڑودا، راجپوتانہ، پنجاب اور کشمیر میں ان کی تعداد ۱۹۳۱ء میں ۱۰۶،۹۹ تھی اور بمبئی، بڑودہ اور کورگ میں ۸،۵۲۲۵ یہ سب کے سب آغا خانی نہیں ہیں بلکہ ان میں داؤدی بوہرے بھی شامل ہیں۔

ان کے مذہبی عقاید بالکل تاویل سے متعلق ہیں۔ کلام مجید کی تفسیر ان کے ہاں بالکل تمثیلی اور رمزی ہوتی ہے، خدا کے صفات کے قایل نہیں ہیں۔ چونکہ وہ خدا کی ہستی کو ناقابلِ فہم سمجھتے ہیں اس لئے اُن کی پرستش کا مقصود عقل کل ہے جس کو خدا نے پیدا کر کے اپنا مظہر قرار دیا ہے، رسول اللہ اور اماموں کے متعلق اُن کا عقیدہ ہے کہ عقلِ کل ان کے اندر حلول کر گئی تھی جسے وہ لفظ ناطق سے تعبیر کرتے ہیں۔

ان کے نزدیک جنت سے مراد روح کی وہ حالت ہے جب اسے علم کمل حاصل ہو جاتا ہے اور دوزخ اس کے جہل کا نام ہے اور تفصیلی عقاید کے لئے حسن بن صباح کے حالات ملاحظہ فرمائیے۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اب ان کے عقاید میں کیا تبدیلیاں پیدا ہو گئیں ہیں اور ان کے مذہب کے مخصوص ارکان کیا ہیں۔

سیّد جلال

سید جلال کے والد کا نام سید محمد تھا، سید محمد کا سلسلۂ نسب پانچ واسطوں سے شاہ عالم بخاری تک پہونچتا ہے (جن کا مزار احمد آباد میں ہے) اور شاہِ عالم بخاری کا سلسلۂ نسب اکیس واسطوں سے حضرت علی تک پہونچتا ہے۔ اس لئے سید محمد سید تھے اور اُن کے اسلاف بخارا کے رہنے والے تھے۔ سید محمد کی تاریخ ولادت اس مصرعہ سے نکلتی ہے۔ " من و دستِ دامانِ آلِ رسول"۔ سال ہشتم بلوس شاہجہانی میں انتقال کیا۔

ہندوستان میں اس خاندان کی ابتدا، سید جلال مخدوم جہانیاں سے ہوتی ہے جو قصبۂ اُچھ میں اپنے عہد کے نہایت مشہور بزرگ تھے۔ سید جلال مخدوم جہانیاں کے پوتے سید برہان الدین قطب عالم تھے جو بادشاہ کی ناموافقت کی وجہ سے گجرات چلے آئے تھے اور احمد آباد سے تین کوس کے فاصلہ پر قصبۂ تبوہ میں سکونت اختیار کی، اور یہیں آپ نے انتقال کیا۔ آپ کا مزار یہیں ہے۔

سید جلال اسی خاندان کے فرد تھے اور علوم نقلی و عقلی پر پورا استحضار حاصل تھا۔ سیرت و اخلاق کے لحاظ سے بھی اپنا نظیر نہ رکھتے تھے کبھی کبھی شعر بھی کہہ لیتے تھے، چنانچہ ذیل کے دو شعر انھیں کے ہیں:-

در نخوت و کبر لا علاجم چہ کنم
با آنکہ اسیر احتیاجم چہ کنم
میرم زنیاز و ناز دلبر نہ کنم
من عاشقِ معشوق مزاجم چہ کنم

آپ کی تاریخ ولادت "وارثِ رسول" کے اعداد سے نکلتی ہے۔

نبولا اور اجرام فلکی

لفظ نبولا کا ترجمہ سدیم بالکل جدید تعبیر ہے۔ کیونکہ سب سے پہلے یہ لفظ ڈاکٹر وان ڈہرنگ کی کتاب الفلک میں پایا گیا ہے۔

اس سے قبل ابو الحسن صوفی نے جو اہلِ عرب کے نزدیک بہت بڑے علمائے ہیئت میں شمار ہوتا تھا، نبولا کو الفاظ "لطخہ"، "سحابی" اور "لطخہ سحابیہ" سے تعبیر کیا تھا۔ ممکن ہے کہ نبولا کی مختلف صورتوں کے لحاظ سے یہ الفاظ علٰحدہ علٰحدہ وضع کئے گئے ہوں۔ چونکہ اب عام طور پر سدیم کا استعمال نبولا کی جگہ ہونے لگا ہے اس لئے میرے نزدیک اس کو اختیار کرلینا چاہئے۔ لفظ اچھا ہے، آسانی سے ادا ہو جاتا ہے اور تصریفی آسانیاں بھی اس میں پائی جاتی ہیں۔

اب رہا سدیم کی حقیقت کا مسئلہ سو، اس کو میرے خیال میں کوئی قوت انسانی حل نہیں کرسکتی، کیونکہ ہمارا مشاہدہ سدیم کی مختلف ظاہری حالتوں تک محدود ہے اور انھیں مختلف حالتوں کو دیکھ کر ہم اس پر کوئی حکم لگا سکتے ہیں۔ اس لئے حقیقت کا علم حاصل ہونا محال ہے اور سوائے خدا کے اور کسی کو پتہ نہیں کہ سدیم کیا ہے، کیونکر ظہور میں آیا، اس میں گردش کیسی پیدا ہوئی اور اس کے حقیقی اجزاء ترکیبی کیا ہیں۔

ہماری زمین بھی کسی وقت سدیمی حالت میں تھی اور اُسی سدیم کی منجمد حالت اب ہمارے سامنے ہے۔ لیکن ابھی تک طبقات الارض کا علم بھی مکمل نہیں ہوا جو محسوسات سے بحث کرتا ہے اسلئے سدیم کا حال کیونکر معلوم ہوسکتا ہے جس کا تعلق اس قدر ماضی بعید سے ہے جو ہماری دسترس سے باہر تھا اور رہے۔

چونکہ اجرام سماوی کا ظہور اسی مادۂ سدیم سے ہوا ہے، اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ جو اجرام فلکی میں پائے جاتے ہیں، وہی سدیم میں بھی رہے ہوں گے، لیکن صرف اس علم کو علم حقیقت نہیں کہہ سکتے۔

سدیم مختلف حالتوں میں پایا جاتا ہے، بعض جگہ وہ کمانی کی صورت میں (۞) نظر آتا ہے، بعض جگہ حلقہ (۞) کی صورت میں ہے کہیں اس کی شکل مسلسل چکر (۞) کی طرح ہوتی ہے اور کہیں بالکل منتشر اور پراگندہ۔

پہلی صورت کے سدیم کو یوں سمجھئے کہ ایک قرص ہے جس کی کئی شاخیں یا دوائر ہیں۔ علم ہیئت میں اس نوع کے سدیم کو بہت اہم سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ نظام شمسی جب سدیمی حالت میں تھا تو اس کی صورت یہی تھی اور اس کے اجزاء بعد کو علحدہ ہو ہو کر مختلف سیاروں میں تبدیل ہو گئے۔ اس کا رنگ سپید بھی ہوتا ہے اور سبزی مایل بھی۔ سپیدی علامت ہے اس امر کی کہ اس کا مادہ بارد ہے اور اسی لئے اس کا نور سپید ہے۔ سبزی مایل سدیم گیسی حالت کی علامت ہے اور اس میں عنصر کردمیوم بھی پایا جاتا ہے۔ اس نوع کے سدیم کثرت سے فضا میں موجود ہیں چنانچہ پروفیسر کیسر نے ان کی تعداد دوربین کی مدد سے ایک لاکھ بیس ہزار متعین کی ہے۔

حلقہ دار سدیم کے اندر ایک تارہ بھی نظر آتا ہے جو بہت چھوٹا ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ پہلے سدیم کی ارتقائی صورت ہو۔ بہر حال اس قسم کے سدیم بہت کم نظر آتے ہیں، تیسری قسم کا سدیم بہت چھوٹا نظر آتا ہے اور منتشر و پراگندہ سدیم بھی زیادہ نہیں ہے۔

الغرض سدیم ایک سحابی یا دخانی مادہ ہے جو کہیں مشتعل اور کہیں غیر مشتعل گیس کی صورت میں چکر کھاتا رہتا ہے اور جوں جوں اسکی حرارت کم ہوتی جاتی ہے اس میں انجماد ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ اس کا کسی کرہ کی شکل اختیار کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ہمارے نظام شمسی کے سیاروں کا ظہور بھی اسی طرح ظاہر کیا جاتا ہے۔

فرانس کے مشہور ہیئت داں لاپلاس نے ۱۷۹۶ء میں سب سے پہلے اس نظریہ کو پیش کیا اور یہ معلوم کر کے کہ تمام سیارے آفتاب ہی کے گرد گردش کر رہے ہیں اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ آفتاب معہ اپنے سیاروں کے کسی وقت سدیم تھا اور اس سدیم میں جب کچھ برودت پیدا ہوئی تو اس کے دقایق میں اپنے مرکز مشترک کی طرف کشش ہونے لگی اور اس طرح جب تباعد مرکز کی وجہ سے بعض حلقے جدا ہو گئے تو ان میں دو گردشیں پیدا ہو گئیں، ایک ذاتی گردش، دوسری آفتاب کے گرد لیکن ان کے بھی بعض اجزاء علحدہ ہو کر ان کے گرد گردش کرنے لگے جن کو اقمار (قمر کی جمع) کہتے ہیں۔

لاپلاس کی اس رائے پر بعض علمائے ہیئت نے اعتراض کیا ہے بعض نے اس کی تصدیق کی ہے اور مختلف صورتیں اس نظریہ کی پیدا کر کے بحث کو بہت طویل کر دیا ہے جس کا ذکر اس جگہ متعذر ہے تاہم لاپلاس کی رائے کو اساسی حیثیت سے سب نے تسلیم کیا ہے۔ اجرام فلکی کے ظہور کا سبب ادنیٰ اختلاف کے ساتھ سب نے وہی قرار دیا ہے جو لاپلاس نے ظاہر کیا ہے۔

مرزا عبدالقادر بیدل

بیدل کے حالات موجودہ تذکروں میں بہت ناکافی ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص کاوش کرے تو خود انھیں کے کلیات علی الخصوص چہار عناصر سے بہت کچھ حالات فراہم ہو سکتے ہیں، تذکروں میں صرف حسین قلی خاں عظیم آبادی کا تذکرہ نشتر عشق (جس کا ایک قلمی نسخہ یہاں موجود ہے) ایسا ہے جس میں نسبتاً زیادہ حالات نظر آتے ہیں اور جو غالباً کلیات ہی سے جمع کئے گئے ہیں، اس کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بیدل کی ولادت بمقام عظیم آباد (پٹنہ) ۱۰۵۴ھ میں ہوئی جس کا مادۂ تاریخ لفظ انتخاب سے نکلتا ہے۔

ترکوں میں ایک قبیلہ یا جماعت برلاس کے نام سے مشہور ہے ان کا تعلق اسی جماعت سے تھا، باپ کا نام مرزا عبدالخالق تھا، مرزا عبدالقادر

بہت کم سن تھے کہ باپ کا انتقال ہو گیا۔ لیکن اس قدر کمسن نہ تھے کہ اس حادثہ کا اثر قبول نہ کرتے کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنے والد کے غم میں کچھ شعر بھی لکھے تھے اور انھیں میں سے ایک شعر یہ بھی ہے :-

خورشید خرامید و فروغے بہ نظر ماند
دریا بکنار دگر افتاد و گہر ماند

ہم یہ بات ماننے کے لئے طیار نہیں کہ یہ شعر ان کی کمسنی کا ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ جب سن شعور کو پہونچ کر انھوں نے اپنے مختلف جذبات کو منظوم کیا تو اسی سلسلہ میں اس حادثہ کا بھی ذکر ان الفاظ میں کیا۔

جب پانچ سال کی عمر میں یہ کلام اللہ ختم کر چکے تو عربی کی تعلیم شروع ہوئی جیسا کہ اب سے پہلے تمام مسلمان گھرانوں میں رواج تھا، جب دس سال کی عمر میں کافیہ ختم کر کے شرح جامی کا درس شروع ہوا، تو ایک دن ان کے چچا مرزا قلندر جو ان کے سرپرست تھے۔ اس مدرسہ میں پہونچے جہاں ان کی تعلیم ہوتی تھی، اتفاق سے اس وقت دو طالبعلموں میں کسی مسئلہ علمی پر گفتگو شروع ہو گئی، مرزا قلندر نے دیکھا کہ جو طالبعلم شکست کھا رہا ہے وہ منفعل ہوتا جاتا ہے اور غالب طالبعلم میں کبر و نخوت کا انداز پیدا ہوتا جا رہا ہے اور یہ منظر دیکھ کر انھوں نے اپنے بھتیجے سے کہا کہ :- "چلو اٹھو اس تعلیم سے کوئی فائدہ نہیں جس کا نتیجہ صرف انفعال ہے یا نخوت" چنانچہ یہ اپنے چچا کے ساتھ اٹھ کر چلے آئے اور زیادہ وقت فقرا کی صحبت میں بسر کرنے لگے۔

مرزا ابتدائے عمر سے بے انتہا ذہین، موزوں طبع اور حسن پرست تھے، مدرسہ میں ان کے ساتھ ایک لڑکا پڑھتا تھا، جس سے یہ بہت مانوس تھے، یہ ہمیشہ اپنے منھ میں لونگ رکھتا تھا جس سے گفتگو کے وقت خوشبو پیدا ہوتی تھی، چنانچہ میرزا نے یہ رباعی اسی الفت کی یاد میں تحریر کی :-

یارم ہر گاہ در سخن مے آید ‏ ‏ ‏ بوئے عجبے کہ از دہن مے آید
ایں بوئے قرنفل ست یا نکہت گل ‏ ‏ ‏ یا رائحہ مشک از ختن مے آید

فن شعر میں انھوں نے مولانا کمال ناحی کے سامنے زانوئے ادب تہ کیا اور رمزی تخلص تجویز کیا۔ ایک دن گلستاں کے مطالعہ میں مصروف تھے کہ یہ مصرعہ نظر آیا :- "بیدل از بے نشاں چہ گوید باز" اور اسی وقت سے اپنا تخلص بدل کر بیدل کر دیا۔

اول اول سرکار شاہ شجاع (شاہجہاں کا بیٹا اور بنگال کا حاکم) سے تعلق پیدا ہوا اور جب سن تمیز کو پہونچے تو شاہزادہ محمد اعظم شاہ (شاہجہاں کا دوسرا بیٹا) کے دربار میں پانصدی منصب پر ممتاز ہو گئے، کسی نے شاہزادہ محمد اعظم سے کہا کہ :- "میرزا عبدالقادر فن شعر کا بڑا ماہر ہے اور نہایت نادر مضامین نظم کرتا ہے" محمد اعظم شاہ نے لوگوں سے کہا کہ میرزا سے کہو میری تعریف میں قصیدہ لکھے میں اس کو بلند مرتبہ پر پہونچا دوں گا میرزا کو معلوم ہوا تو انھوں نے انکار کر دیا، اور جب زیادہ اصرار کیا تو ترک تعلق کر کے دوآبہ کی طرف چلے آئے اور اکبرآباد، متھرا وغیرہ کی سیاحت کر کے شاہجہاں آباد آگئے۔ یہاں پہونچکر انھوں نے گوشہ نشینی اختیار کر لی اور حد درجہ استغنا، ان کی طبیعت میں پیدا ہو گیا۔

رفتہ رفتہ اکثر امراء دربار ان کے عقیدت مند ہو گئے، چنانچہ نواب شکر اللہ خاں و شاکر خاں وغیرہ کے نام جو رقعات ان کے کلیات میں نظر آتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ میرزا کے تعلقات ان لوگوں سے کیسے تھے۔

نواب آصف جاہ والی دکن (جو آصف تخلص کرتے تھے) اپنا کلام مشورہ کے لئے میرزا کے پاس بھیجا کرتے تھے، ایک بار انھیں دکن بھی طلب کیا، لیکن انھوں نے جواب میں صرف یہ لکھ کر بھیجا کہ :-

دنیا اگر دہند دجنبم زجائے خویش ‏ ‏ ‏ من بستہ ام حنائے قناعت بپائے خویش

میرزا کو فارسی زبان اور اس کے مصطلحات پر بڑا عبور حاصل تھا اور دقت پسندی و بلند پروازی ان کی خصوصیت تھی، انھوں نے نظم و نثر کا انداز ہی بالکل بدل دیا اور وہ جدید اسلوب اختیار کیا جو اس سے قبل فارسی میں رائج نہ تھا۔

میر غلام علی آزاد نے اپنے تذکرہ میں ان کے تصانیف کی فہرست حسب ذیل ظاہر کی :- (۱) کلیات نظم و نثر جس میں ایک لاکھ سے زیادہ

ابیات تھے، (۲) نسخۂ عرفاں، چار ہزار ابیات کا، (۳) طور معرفت تین ہزار بیت کا، (۴) ساقی نامہ، دو ہزار بیت کا، (۵) تنبیہ المہوسین ایک ہزار بیت کا، (۶) ترجیع بند فخر الدین عراقی کے جواب میں، ہزار بیت، (۷) صنائع و بدائع سات ہزار بیت، (۸) چہار عنصر، ۱۸ ہزار بیت۔

صاحب تذکرہ سرخوش لکھتا ہے کہ میں نے ان کے کلیات کو وزن کیا تھا پندرہ سیر نکلا تھا۔

انھوں نے ۹، سال کی عمر پائی اور ۱۱۳۳ھ میں صفر کی چوتھی تاریخ کو پنجشنبہ کے دن تپ محرقہ میں انتقال کیا، جس مکان میں رہتے تھے وہیں دفن کئے گئے۔ مآثر الکرام میں تاریخ وفات ۳ صفر ۱۱۳۳ھ لکھی ہے۔

خوشگو نے ان کی تاریخ وفات میں یہ قطعہ لکھا تھا:-

افسوس کہ بیدل از جہاں روے نہفت — واں جوہر پاک در تہ خاک نہفت
خوشگو چو ز عقل کرد تاریخ سوال — "از عالم رفت میرزا بیدل" گفت

میر غلام علی آزاد نے جو قطعہ تاریخ لکھا ہے اس کا مصرعۂ تاریخ بھی:-

"میرزا بیدل از عالم رفت" ہے۔

میرزا نہایت قوی الاعضاء اور زبردست قد و قامت کے انسان تھے، جوانی میں سات سیر اور ضعیفی میں ڈھائی سیر غذا کر لینا معمولی بات ان کی آہنی جریب کا وزن ۳۲ سیر (شاہجہانی) تھا، باوجود زہد اتقا کے ریش و بروت، صاف رکھتے تھے۔

خزانۂ عامرہ میں ان کی وفات کا ایک واقعہ لکھا ہے کہ:- میر عبد الولی عزلت سورتی ایک مرتبہ عرس کے دن ان کے مزار پر گئے تو دیکھا کہ شاہجہاں آباد کے اکثر شعراء کا ہجوم ہے اور وہیں مرزا کا کلیات رکھا ہوا ہے، انھوں نے اس نیت سے کہ دیکھیں مرزا کو میرے آنے کی خبر ہوئی یا نہیں، کلیات کو کھولا تو صفحہ کا پہلا شعر یہ تھا:-

چہ مقدار خوں در عدم خوردہ باشم — کہ بر خاکم آئی و من مردہ باشم

یہ واقعہ صحیح ہو یا غلط، اس میں شک نہیں کہ میرزا بیدل اپنے عہد کے نہ صرف بے مثل شاعر تھے، بلکہ صاحب باطن بھی اسی درجہ کے تھے جس کا ثبوت میر عبد الولی کے اس واقعہ سے زیادہ ان کے کلام سے مل سکتا ہے۔

عرب میں گودنے کا رواج

اس میں کوئی کلام نہیں کہ عہد رسالت کے بعد بھی مسلمانوں میں یہ رسم پائی جاتی تھی، چنانچہ ابو محمد عبد الحکم نے (جو ابو اسحاق ابراہیم خطیب جامع مصر کا بیٹا اور اپنے عہد کا بڑا جلیل القدر فاضل اور عدیم المثال شاعر تھا، اور جس کا زمانہ ساتویں صدی ہجری میں ہوا ہے)، جب اپنی بیوی کو اول مرتبہ دیکھا تو اس کے ہاتھ میں گودنے کے نشان پائے، چنانچہ رونمائی میں سب سے پہلی جو چیز اس نے پیش کی وہ یہ دو شعر تھے:-

سترت وجہہا بکف علیہ — شبک النقش ہی منجلی عروسا
قلت لم یغن سترک شیئاً — ومتی عظمت الشباک الشموسا

"جس وقت وہ شان عروسی میں جلوہ گر ہو کر آئی اور مجھے دیکھ کر اپنا منہ ہاتھ سے چھپا لیا، جس پر نقش کا جال پھیلا ہوا تھا، تو میں نے کہا کیا اس طرح منہ چھپانے سے تو چھپ سکتی ہے کہیں جال بھی آفتاب کو ڈھک سکتا ہے"۔

دیبل کی جائے وقوع

بعض مورخین سندھ (مثلاً میر معصوم) نے دیبل، ٹھٹہ اور لاہوری بندر کو ایک ہی مقام قرار دیا ہے اور فرشتہ بھی یہی کہتا ہے۔ لیکن مسٹر الیٹ کی تحقیق اس کے خلاف ہے۔

اس میں کلام نہیں کہ یہ ساحلی مقام تھا، کیونکہ بلاذری نے بھی خلیج دیبل کا ذکر کیا ہے، ابن حوقل نے بھی دیبل کو بندرگاہ لکھا ہے اور صاحب مراصد الاطلاع بھی اس کی جائے وقوع بحر ہند کے ساحل پر ظاہر کرتا ہے، اس لئے اگر ٹھٹہ ہی کو دیبل قرار دیا جائے تو قدیم مورخین کے بیانات غلط ہو جاتے ہیں، کیونکہ ٹھٹہ ساحل سے بہت دور واقع ہے، اب رہ گیا لاہوری بندر، سو اس کو بھی ہم دیبل نہیں کہہ سکتے، کیونکہ بیرونی نے خلیج توران کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "وہ قیبز اور دیبل کے درمیان واقع ہے اور اس خلیج سے ہٹ کر دریائے سندھ کے دو دہانے ہیں، ایک دہانہ شہر لوہرانی کے پاس ہے اور دوسرا دہانہ کچھ کے قریب، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دیبل اور لوہرانی (جو بعد کو لاہوری بندر کہلایا گیا دو جدا مقامات تھے)۔

پھر اب کراچی ہی ایک ایسی جگہ رہ جاتی ہے جسے دیبل قرار دیا جائے اور مسٹر الیٹ نے یہی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن قطعی طور پر حکم بھی نہیں لگایا جاسکتا۔ کیونکہ ممکن ہے وہ مقام اب بالکل فنا ہو گیا ہو اور اس کے آثار بھی باقی نہ رہے ہوں۔

دیبل کا ذکر ساسانیوں کی تاریخ میں بھی پایا جاتا ہے اور مورخین ہند نے بھی عہد اورنگ زیب تک اس کا نام اپنی تاریخوں میں کیا ہے لیکن کسی سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس کی صحیح جائے وقوع کیا تھی، اس میں شک نہیں کہ یہ تجارتی شہر تھا اور مختلف ممالک کے تاجر یہاں آتے جاتے تھے، جب محمد بن القاسم نے اسے فتح کیا، اس وقت بھی اس کا عروج تھا اور قریب قریب ہر مورخ نے اس کا ذکر کیا ہے، لیکن اب یہ معلوم کرنا بھی دشوار ہے کہ آیا وہ واقعی سمندر کے ساحل پر واقع تھا یا دریائے سندھ کے کنارے پر۔ تاہم چونکہ اس کا ساحل بحر پر واقع ہونا اغلب معلوم ہوتا ہے اور عرب کے ماہرین جغرافیہ کے بیان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے ممکن ہے کہ موجودہ کراچی ہی کا نام کسی وقت دیبل رہا ہو۔

شاعری کی بعض اصطلاحیں

(۱) شائگان فارسی زبان میں اس چیز کو کہتے ہیں جو بہت ہو جیسے "گنج شائگاں" بمعنی خزانۂ کثیر۔ شمس قیس کہتا ہے کہ شائگاں اس کام کو بھی کہتے ہیں جو بغیر کسی اجرت کے محض حاکم کی مجبوری سے کیا جائے اُسے اُردو میں بیگار کہتے ہیں۔

فن شعر میں اس سے مراد وہ قافیہ ہے جو مشتمل ہو ایطائے جلی پر، عام شعراء شائگاں اس قافیہ کو کہتے ہیں جس میں جمع کا الف نون ہو، جیسے یاران، دوستان۔ شمس قیس نے ہر اس قافیہ کو جس میں حرف روی اصلی نہ ہو شائگان قرار دیا ہے، عیوب قافیہ میں اس کا شمار ہوتا ہے۔

(۲) ہتم، اہلِ عروض کے نزدیک اجتماع حذف و قصر کا نام ہے، مثلاً جب مفاعیلن میں لن حذف ہوتا ہے اور ی قصر ہو کر ع ساکن رہ جاتا ہے (یعنی مفاع) تو اس کے بجائے فعول رکھتے ہیں، کیونکہ عروض میں مفاع کا استعمال نہیں ہے۔ اسی کا نام ہتم ہے۔

(۳) ایطاء، قافیہ کا اعادہ ایطاء کہلاتا ہے، پھر قافیوں میں جس قدر تباعد ہوگا اسی قدر قبح کم ہوتا جائے گا، یعنی اگر ایک جگہ معرفہ استعمال ہوا ہے اور دوسری جگہ نکرہ، یا یہ کہ دونوں جگہ معنے مختلف ہیں، تو ایطاء نہ مانا جائے گا۔ ایطاء کی دو قسمیں ہیں:-

(الف) خفی :- جب تکرار ظاہر نہ ہو جیسے دانا، بینا، آب وگلاب اس کو اکثر شعراء نے جایز قرار دیا ہے، بشرطیکہ تکرار زیادہ نہ ہو۔ بعض نے امرونہی میں، اس قسم کی تکرار کو (جیسے بیآ، میآ) اسی قبیل سے شمار کیا ہے، کیونکہ میآ میں میم اور بیآ میں بے بغیر ترکیب کے کوئی معنی نہیں رکھتی پس تکرار اس کلمہ کی ظاہر نہ ہو لیکن نفی و اثبات میں اس قسم کی تکرار (جیسے رفت، نرفت) معیوب ہے، بعض لوگ ترا مرا، کرا میں بھی ایطاء خفی بتاتے ہیں۔

(ب) جلی :- جب تکرار ظاہر ہو، جیسے صفات کائنات، محبّت، مودت، سراچہ، غلامچہ، بردہ، بردہ، دردمند، حاجتمند، نیکوتر، بہتر، فسونگر، استمگر، زریں، سمیں، خنداں، گریاں۔ ایطاء معیوب ہے۔

حقیقت ومجاز

صوفیہ کے نزدیک حقایق کی تین قسمیں ہیں۔ ایک "حقیقت مطلقہ" جو واجب الوجود ہے، فعّال ہے اور اس سے مراد حقیقت سبحانہٗ تعالےٰ ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جسے "حقیقۃ، مقیدۃ، منفعلۃ، سافلۃ، قابلۃ الوجود من الحقیقۃ الواجبۃ بالفیض والتجلّی" کہتے ہیں اور یہی حقیقت عالم ہے، تیسری قسم کو "حقیقت احدیہ" کہتے ہیں جو اطلاق وتقیید، فعل وانفعال، "تاثیر وتاثر دونوں حالتوں کی جامع ہے یعنی ایک لحاظ سے اسے "حقیقت مطلقہ" بھی کہہ سکتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے "حقیقت مقیدہ" بھی، ایک جہت سے وہ فعّال بھی ہے اور دوسری جہت سے منفعلہ بھی، گویا اس تیسری قسم میں اول الذکر دونوں قسموں کی حقیقت پائی جاتی ہے اور اسے مرتبۂ اولیت وآخریت حاصل ہے۔

مجمع السلوک میں لکھا ہے کہ "حق" سے مراد عین ذات ہے اور حقیقت سے اس کی صفات، اس لئے جب مرید دنیا ترک کرکے خود نفس وہوا سے گزر جاتا ہے اور عالم احسان میں داخل ہوتا ہے تو کہتے ہیں عالم حقیقت میں پہونچ گیا اور مقام "حقایق" سے مل گیا۔ دہلیی کا بیان بھی یہی ہے کہ مشائخ صوفیہ کے نزدیک "حقیقت" سے مراد صفات باری ہیں اور حق سے عین ذات لیکن کبھی کبھی حقیقت سے عالم جبروت بھی مراد ہوتا ہے، بعض صوفیہ کے نزدیک حقیقت نام ہے توحید کا اور بعض اس سے مشاہدۂ ربوبیت مراد لیتے ہیں بہر حال ان تمام تعبیرات سے ایک ہی نتیجہ نکلتا ہے اور وہ یہ کہ "حقیقت" کا تعلق صفات باری کی معرفت سے ہے اور سلوک کا یہ بلند مرتبہ اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب انسان عالم آب وگِل کی قیود ظاہری اور موانع مادی پر غالب آکر اپنی تخلیق کے حقیقی سبب وغایت کو جان لے، مجاز اس عالم کا ضد ہے اور اگر حقیقت کا علم ہو جائے تو اس کا مفہوم از خود ذہن نشین ہو سکتا ہے۔

چند اصطلاحات شاعری

(۱) اہل عروض کی اصطلاح میں کلام موزوں کا ہر ٹکڑا جو نوع شعر پر مشتمل ہے، بحر کہلاتا ہے، بحر مرکب ہے ارکان سے ارکان بنتے ہیں اصول سے اور اصول تین ہیں :- سبب، وتد، فاصلہ۔

بحروں کی تقسیم ارکان کے لحاظ سے کی گئی ہے چنانچہ وہ بحر جو ایک رکن کی تکرار سے حاصل ہوا اسے بحر مفرد کہتے ہیں اور جس میں دو یا زیادہ ارکان ہوں اسے بحر مرکب کہتے ہیں۔ اس طرح تمام مفرد ومرکب بحریں انیس ہیں۔

طویل، مدید، بسیط، وافر، کامل، ہزج، رجز، رمل، منسرح، مضارع، مقتضب، مجتث، سریع، جدید، قریب، خفیف، مشاکل، متقارب، متدارک۔ جامع الصنائع میں ایک اور بیسویں بحر کا اضافہ کیا ہے اور اس کا نام افضل رکھا ہے۔

جو بحر چار ارکان سے مرکب ہوتی ہے اسے مربع کہتے ہیں، جس میں چھ ارکان ہوتے ہیں اُسے مسدس اور جس میں آٹھ ارکان ہوتے ہیں اُسے مثمن کہتے ہیں، جس بحر میں زحاف نہیں ہوتا اُسے سالم کہتے ہیں اور جس میں زحاف ہوتا ہے اُس کا نام غیر سالم ہے۔

متذکرۂ بالا اُنیس بحروں میں سے پہلی پانچ بحریں عربی زبان کے لئے مخصوص ہیں اور اہلِ عجم بہت کم ان بحروں میں شعر کہتے ہیں، اسی طرح تین بحریں (جدید، قریب، مشاکل) اہلِ عجم کے لئے مخصوص ہیں، باقی گیارہ بحریں مشترک ہیں۔

(۲) قافیہ کی پانچ قسمیں ہیں:۔ مترادف، متدارک، متکادس، متواتر، متراکب، مترادف وہ قافیہ ہے کہ تقطیع کے حساب سے اس کے آخر میں دو حرف ساکن ہوں جیسے ؎

ہشت پیش مالبت آبِ حیاتِ دلنواز
آمدہ ہمچوں حباب ازوے بروں بتخالہ باز

متواتر وہ ہے کہ تقطیع کے لحاظ سے قافیہ کے آخر حرفِ ساکن اور اس سے پہلے جو حرف ساکن واقع ہے ان کے درمیان ایک حرف متحرک واقع ہو، اگر دو حرف متحرک درمیان میں ہوں گے تو اُسے متدارک کہیں گے، تین حرف متحرک ہوں گے تو متراکب اور چار ہوں گے تو متکادس کہیں گے۔

ردیف کی اقسام میں ردیف متجانس، ردیف محجوب اور ردیف المعنینٔ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، ردیف متجانس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ قافیہ کے بعد ایسی ردیف لائے، جس سے دو معنی سمجھ میں آئیں جیسے:۔

ستودہ خان کریم آں سحاب گوہر بار
کہ بردازدر او خلق اشتر زر بار

دونوں جگہ بار کے معنی الگ الگ ہیں، پہلا بار باریدن سے ہے اور دوسرا بار کردن سے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک لفظ جو کسی شعر و مصرع میں ردیف بنایا گیا وہ دوسرے مصرع یا شعر میں کسی مرکب لفظ کی صورت میں اس طرح استعمال کیا جائے کہ اس کے معنی بدل جائیں مثلاً:۔

آں یار دلربا کہ رخش راہر آئینہ
چوں مہ نمودہ است نماید ہر آئینہ

پہلے مصرعہ میں آئینہ ردیف اور ہر قافیہ ہے، دوسرے مصرعہ میں ایک لفظ ہر آئینہ سے ردیف و قافیہ دونوں پیدا کئے گئے ہیں۔ اور معنی مختلف ہیں۔

ردیف محجوب۔ کسی دو قافیتیں شعر کے دو قافیوں کے درمیان مکرر لفظ کا آجانا جیسے:۔

ستودہ خان کریم آں غمام گوہر بار
کہ ہست بر کفِ دستش حسام گوہر بار

اس شعر میں لفظ گوہر ردیف ہے۔

ہر دو چوں کرگس تیرت کند سیمرغ را پرکم
ہر دو چوں طوطی کلکت شود طاؤس جاں پرور

دو معنی اس طرح پیدا ہوتے ہیں:۔

(۱) طاؤس جاں صاحب پر شود۔ (۲) طاؤس جاں پرور شود۔

(۳) جب کوئی حرف زاید ملا دیا جاتا ہے تو اُسے نائرہ یا نائیرہ کہتے ہیں جیسے ذیل کے مصرعہ کا شین :-

این دل کہ بدست تو سپردستمش

(۴) اگر ابیات ذوالقوافی میں تمام قافیے متصل آئیں تو مقرون کہیں گے اور کوئی کلمہ قوافی کے درمیان حایل ہو جائے گا تو اسے متوسط کہیں گے۔

(۵) ابرازُ اللفظین کی صورت یہ ہے کہ شاعر کوئی لفظ مشترک اس طرح استعمال کرے کہ ترکیب میں ایک معنی محبوس پیدا ہوں اور دوسرے مقبول جیسے :-

از یمینیت یم پدید آمد چو نار اندر منار

وز وجودت جود پیدا گشت چوں ماء از غمام

یعنی محبوس یمین میں یم اور منار میں نار ہے۔

تھیا سوفکل سوسائٹی

میں جس قدر اس "تصوف" کے قصہ سے گھبراتا ہوں، کسی چیز سے نہیں، کیونکہ میرے نزدیک اسلام نے کبھی اور کہیں اس چیز کی تعلیم نہیں دی جسے زمانۂ حال میں "لفظ تصوف" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تصوف اور صوفی دونوں ایسے اصطلاحی لفظ ہیں جن کا مفہوم جو کچھ بھی ظاہر کیا جاتا ہو۔ لیکن حقیقت وعمل کے لحاظ سے بالکل ساقط الاعتبار ہیں۔

روحانیت بے شک ایک چیز ہے اور میں اس کی عظمت کا معترف ہوں، لیکن یہ بات آج تک میری سمجھ میں نہیں آئی کہ موجودہ حالات و واقعات کو دیکھتے ہوئے تصوف کو روحانیت سے یا روحانیت کو تصوف سے کیونکر وابستہ سمجھا جا سکتا ہے اگر تصوف نام ہے صرف اُس علم کا جو روحانیت کی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے، تو میں اس کے ماننے کے لئے طیار نہیں کیونکہ روحانیت صرف عمل ہی کا نتیجہ ہو سکتی ہے اور محض زبانی تعلیم سے اس کی حقیقت منکشف نہیں ہو سکتی اور اگر تصوف کو عمل ہی قرار دیا جائے تو پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اس کو اسلام سے علٰحدہ کر کے ایک مستقل جداگانہ عنوان دینے کی کیا ضرورت لاحق ہوئی جبکہ اسلام کی ساری تعلیم اس لحاظ سے تصوف کے مفروضہ مفہوم سے جدا کوئی چیز نہیں ہے اور اس تفریق سے انتشار پیدا ہو رہا ہے۔ چنانچہ آپ نے غور کیا ہوگا کہ اب علماء کی دو قسمیں کی گئی ہیں، علماء ظاہر، علماء باطن، لیکن کیا آپ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تقسیم عہدِ سعادت کی ہے، عہدِ صحابہ کی ہے، عہد تابعین کی ہے؟ یقیناً ان میں سے کسی عہد کی نہیں ہے کیونکہ اسلام کا ظاہر و باطن ایک تھا اور اسلام کی یہ توہین زمانۂ مابعد ہی میں کی گئی ہے اور اس کا سہرا اہلِ تصوف ہی کے سر ہے۔

اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ تھیا سوفکل سوسائٹی کا مقصود تصوف کی اشاعت ہے تو اسلامی نقطۂ نظر سے بے معنی سی بات ہے کیونکہ ہمارے مذہب نے اپنی کسی تعلیم کو اس لفظ سے تعبیر نہیں کیا اور نہ اس خیال کو پیش نظر رکھ کر اسے کوئی اہمیت دینی چاہئے لیکن چونکہ اس سوسائٹی کا مقصود مشرق اور علی الخصوص ہندوؤں کے فلسفۂ الٰہیات واخلاق کی چھان بین ہے، اس لئے علمی نقطۂ نظر سے اس کے مساعی قابل داد ہیں اور مسلمانوں کے لئے اس کا مطالعہ ممنوع نہیں ہو سکتا۔

یہ خیال صحیح ہے کہ مسلمانوں کے اہلِ تصوف اس سوسائٹی میں بہت کم حصہ لیتے ہیں، اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ اس سوسائٹی کے دائرۂ تحقیقات میں مذہبِ اسلام داخل ہی نہیں ہے اور صرف سنسکرت پالی اور ژند زبانوں کی قدیم الہامی یا غیر الہامی کتابوں کی تحقیق

س کا تنہا مقصد ہے، اس لئے مسلمانوں کے لئے اس کے اُصول میں کوئی جاذبیت موجود نہیں ہے۔ دوسرا سبب ممکن ہے یہ بھی ہو کہ متصوفین سلام اپنے اُصول کو بہت زیادہ ترقی یافتہ سمجھتے ہوں اور جن باتوں کی تعلیم تھیا سوفکل سوسائٹی دیتی وہ اُن کے بھی علم میں ہوں (کیونکہ عمل تو یہاں ہے نہ وہاں)

یہ سوسائٹی ۱۸۷۵ء میں بمقام نیویارک قایم ہوئی تھی اور اب ہندوستان میں بنارس اور اڈیار (مدراس کے قریب ایک مقام ہے) س کے بڑے مرکز ہیں۔ اس سوسائٹی سے روحانی فایدہ کسی کو پہونچا ہو یا نہ پہونچا ہو لیکن یہ ضرور ہوا کہ ہندوؤں میں جو سنسکرت کی طرف سے بالکل غافل تھے ایک خاص احساس پیدا ہوگیا۔ بہت سی قدیم کتابیں سنسکرت کی ترجمہ کی گئیں ان کی اشاعت ہوئی اور ہندوؤں میں ایک ذہبی خودداری پیدا ہوکر سنسکرت کی مردہ زبان میں دوبارہ زندگی کے آثار نمودار ہوگئے۔

بنارس کا سنٹرل ہندو کالج اسی سوسائٹی کی کوششوں کا نتیجہ ہے اور ملک میں متعدد پاٹ شالوں کا قیام اس سوسائٹی کے برکات ہیں اس سے قبل جدید تعلیم یافتہ ہندوؤں میں کوئی مذہبی حس پیدا نہ تھی، لیکن اس سوسائٹی نے ان کو بھی بیدار کردیا ہے اور وہ سمجھنے لگے ہیں کہ جو کچھ انھوں نے مغربی تعلیم سے حاصل کیا ہے وہ اس سے بدرجہا کم اور فروتر ہے جسے وہ مشرقی تعلیم کی طرف سے غافل رہنے کی حالت میں کھو چکے ہیں۔

اس سوسائٹی کے تین مقاصد ہیں:- (۱) بلا لحاظ مذہب و ملت اور ملک و قوم دُنیا میں عام اخوت قایم کرنا (۲) مختلف مذاہب کا فلسفہ معلوم کرنا اور (۳) قوانین فطرت کا مطالعہ کرکے اُن قوتوں کا علم حاصل کرنا جو انسان میں چھپی ہوئی موجود ہیں۔

ان تین مقاصد میں سے دوسرا مقصد ضرور اس نے ایک ناقص حد تک حاصل کرلیا ہے، لیکن پہلے اور تیسرے مقصد میں کوئی کامیابی نہیں ہوئی کیونکہ مسز اینی بسنٹ نے جو اس سوسائٹی کی صدر تھیں ——— سوائے غیر معمولی تلون و عدم استقلال کے اور کسی ایسی کیفیت کا اظہار نہیں کیا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے فطرت انسانی کا غائر مطالعہ کرکے خاص قوتوں پر اقتدار حاصل کرلیا تھا اب رہ گیا اک عام اخوت قایم کرنا، سو ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوؤں میں وہی لوگ زیادہ متعصب ہیں جو اس سوسائٹی سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس لئے ان حالات کو دیکھتے ہوئے، ہم اس سوسائٹی کو صرف ایک علمی سوسائٹی کہہ سکتے ہیں جس کو روحانیت یا تصوف سے کوئی سروکار نہیں ہے۔

برہمو سماج

بردواں میں (جو بنگال کا مشہور مقام ہے) ایک شخص راجہ رام موہن رائے برہمن ۱۷۷۴ء میں پیدا ہوا، یہ ایک خوشحال اور تعلیم یافتہ خاندان کا فرزند تھا۔ یہ فطرت کی طرف سے نہایت ذکی اور قوی حافظہ لے کر آیا تھا، اس نے تھوڑے زمانہ میں ہندی اور سنسکرت کی درسی کتابیں بنارس میں رہ کر اور فارسی کتابیں عظیم آباد میں قیام کرکے پڑھ لیں۔ اسی کے ساتھ کچھ عربی صرف و نحو بھی حاصل کی۔

جب یہ سن شعور کو پہونچا تو بُت پرستی کی طرف سے اس کو نفرت پیدا ہوگئی اور توحید کی تبلیغ کرنے لگا۔ ہندوؤں کو یہ بات بہت ناگوار ہوئی اور انھوں نے اس سے مناظرہ کیا، لیکن یہ شخص بدستور اپنے عقیدہ پر قایم رہا اور اس نے دلایل سے مخالف جماعت کو ساکت کردیا۔ اس نے بنگالی زبان میں ایک کتاب لکھی اور طریق خدا پرستی کو شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا۔ اس نے بعد کو یونانی اور انگریزی زبانیں بھی حاصل کیں اور ۱۸۲۸ء میں برہمو سماج مسلک کی بنیاد ڈالی، ۱۸۳۰ء میں بہادر شاہ کی طرف سے سفیر بن کر لندن گیا اور واپس آکر کلکتہ میں قیام کیا چنانچہ اس جماعت کے لوگ بنگال ہی میں زیادہ نظر آتے ہیں۔ ۱۸۳۳ء میں اس نے انتقال کیا، اس کی تعلیم چھ اصول پر

منحصر ہے :-

(۱) خدا ایک ہے اور قدیم - (۲) خدا روح ہے اس لئے صورت سے منزہ - (۳) قابل پرستش صرف خدا کی ذات ہے - (۴) عباد نام ہے صرف بھلائی کرنے کا - (۵) انسانی روح جب تک معاصی سے پاک نہیں ہوجاتی ایک قالب سے دوسرے قالب میں منتقل ہوتی ہے - (۶) معرفت الٰہی سے انسان تمام آلائش نجاست سے پاک ہوجاتا ہے -

---

منصور حلاج اور غرقابی فرعون

اس کا پورا نام معہ کنیت کے یہ تھا! ابوالمغیث الحسین بن منصور البیضاوی یعنی اس کا اصل نام تو حسین تھا لیکن اپنے باپ منصو کے نام سے مشہور ہوگیا تھا، یہ ۲۴۴ھ کے قریب کسی زمانہ میں پیدا ہوا تھا -

یہ باور کرنا کہ منصور کے خون کا قطرہ (اس کے قتل کے بعد) انا الحق کی صدا بلند کرتا تھا، بالکل واہمہ پرستی ہے، میرے نزدیک یہ کہ ہے اس امر کی طرف کہ اس کے متبعین بہت سے پیدا ہوگئے اور اس کے قتل سے اسے اور زیادہ شہرت ہوگئی اب رہا یہ امر کہ یہ کلمہ یعنی لفظ انا الحق سے کیوں ظاہر کیا گیا، سو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ حلول الاہوت فی الناسوت کا قایل تھا یعنی وہ کہتا تھا کہ جب روح ناطقہ (خدا) کے ساتھ روح انسانی متحد ہوجاتی ہے تو اس کو مشاہدۂ حق "من حیث ہو ہو" ہونے لگتا ہے اور یہ وہ منزل ہے جہاں پہونچ کر ایک شخص انا الحق کہہ سکتا ہے -

ممکن ہے کہ منصور نے حق سے مراد ذات خداوندی نہ لی ہو بلکہ اپنے آپ کو ایک حقیقت سے تعبیر کیا ہو اور اس توجیہ پر انا الحق کہنے کے یہ معنی ہوئے کہ "میں ایک حقیقت ہوں" مگر البیرونی نے جو کچھ الآثار الباقیہ میں لکھا ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ منصور واقعی اپنے آپ کو "ازلی، ابدی اور خداؤں کا خدا" سمجھتا تھا -

---

فرعون کا دریائے نیل میں غرق ہونا تاریخی واقعہ ہے، محض افسانہ نہیں، اب رہا یہ مسئلہ کہ وہ دریائے نیل میں غرق ہوا یا بحر احمر میں، سو میرے نزدیک اس میں بھی کوئی وجہ اختلاف کی نہیں پائی جاتی اور وہ لوگ جو دریائے نیل میں اس کی غرقابی ظاہر کرتے ہیں انھوں نے غور نہیں کیا ور نہ کبھی ایسا نہ کہتے -

حقیقت یہ ہے کہ اس زمانہ میں فرعون کا پایۂ تخت شہر ممفس تھا جس کے بائیں طرف دریائے نیل اور داہنی طرف بحر احمر کی ایک شاخ وا تھی، چونکہ حضرت موسیٰ کا کوہ طور پر جانا ثابت ہے اور یہ پہاڑ بحر احمر ہی کے اس پار واقع ہے اس لئے ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ بحر احمر ہی کو عبور کر کے گئے ہوں گے اور فرعون نے بھی ان کے تعاقب میں بحر احمر ہی کو عبور کرنے کی کوشش کی ہوگی، دریائے نیل کی طرف جانے کی اسے کیا ضرورت تھی -

جن لوگوں نے دریائے نیل کہا ہے، انھوں نے اپنے نزدیک گویا اس امر محال کی تاویل کی ہے کہ سمندر کا عبور کیونکر ممکن ہو سکتا ہے، لیکن نقش کے دیکھنے سے یہ امر واضح ہوجاتا ہے کہ بحر احمر کا بالائی حصہ جہاں اس کی دو شاخیں ہوگئی ہیں، تنگ ہے اور ممکن ہے کہ عہد موسوی میں بحر احمر کی د شاخ جس کو انھوں نے طے کیا تھا اور زیادہ تنگ رہی ہو اور کبھی کبھی پایاب بھی ہوجاتی ہو، اگر سوال بحر احمر کے درمیانی حصہ کے عبور کرنے کا ہوتا تو بیشک یہ خیال ہو سکتا تھا کہ حضرت موسیٰ اس سے کیونکر گزرے ہوں گے لیکن جب اصل واقعہ کا تعلق اس حصہ سے نہیں ہے تو پھر کسی تاویل کی ضرورت باقی نہیں رہتی اور خواہ مخواہ لفظ بحر سے (جیسا کہ کلام مجید میں آیا ہے: واذ فرقنا بکم البحر فانجیکم واغرقنا آل فرعون وانتم تنظرون) دریائے نیل سمجھنا درست نہیں ہو سکتا -

---

مُلّا دو پیازہ کی قبر

مُلا کا اصل نام عبد المومن تھا اور وطن دہلی ۔ ان کے باپ کا نام مُلا عبد الولی تھا، مُلا کا انتقال ہنڈیہ میں ہوا، اور وہیں مدفون ہیں ہنڈیہ ایک گاؤں ہے جو دریائے نربدا کے کنارے بھوپال سے ۴۰ کوس کے فاصلہ پر ضلع ہوشنگ آباد میں واقع ہے جس حجرہ میں مُلا محوِ خواب ہیں وہیں انکی بیوی کی بھی قبر ہے اور باہر دروازہ پر ان کا خادم بھی مدفون ہے، ان کی زندگی کا زیادہ حصہ نظام الملک آصف جاہ والی دکن کی خدمت میں بسر ہوا اور سفر حضر میں ساتھ رہے، ایک مرتبہ جب نظام الملک دریائے نربدا کو عبور کر کے اس گاؤں میں پہونچا تو مُلا نے لوگوں سے اس گاؤں کا نام پوچھا، انھوں نے کہا اس گاؤں کا نام ہنڈیہ ہے یہ سنتے ہی مُلا نے آصف جاہ سے عرض کی کہ اب دو پیازہ کو ہنڈیہ ہی میں رہنے دیجئے چنانچہ انھوں نے اپنی باقی عمر یہیں دریا کے کنارے بسر کر دی، ان کی تنخواہ اسی گاؤں کے محاصل سے ملتی رہتی تھی۔

یہ قصبہ پہلے نظام الملک کے قلمرو میں داخل تھا، بعد کو مہاراجہ سندھیا کے قبضہ میں آگیا تھا، اگر کوئی شخص یہاں پہونچنا چاہے تو اس کو جی آئی پی لائن پر سفر کر کے ہردا اسٹیشن پر اُترنا چاہئے۔

فری میسن کیا ہے؟

لفظ فری میسن (Freemason.) اصل میں فری مین میسن (Freeman mason.) تھا جس کو مختصر کر کے فری میسن بنا لیا۔ اس کے معنی ہیں "آزاد معمار" کے۔ عہد قدیم میں ہوشیار معماروں کی جماعت زیادہ تر تعمیر کلیسا کے لئے اِدھر اُدھر سفر کیا کرتی تھی اور ان کی بڑی قدر تھی، رفتہ رفتہ ان کی برادری وسیع ہوگئی اور اُن میں رشتۂ اخوت قایم ہوگیا، ان لوگوں نے آپس میں ایک دوسرے کے پہچاننے کے لئے خاص الفاظ وضع کر لئے تھے جن کے ظاہر کرنے پر ایک شخص ہر اس رعایت کا مستحق ہو جاتا تھا جو دوسرے افراد جماعت کے لئے روا رکھی جاتی تھی، یہ تو ہے اس کی ابتداء۔ لیکن عہدِ حاضر میں فری میسنز کا تعلق فنِ معماری سے باقی نہیں رہا، بلکہ صرف اس رشتۂ اخوت کو لیا گیا ہے، جس کے تحت عہدِ قدیم کے معماروں کی جماعت مختلف ملکوں میں سیاحت کر کے ایک دوسرے کی اعانت حاصل کر لیا کرتی تھی۔

اب اس جماعت کا مقصود صرف اخلاقی و تمدنی اصلاح ہے اور اُن تمام افراد کی اعانت کرنا ہے جو اس جماعت کے ممبر ہو جائیں۔ انھوں نے بھی اپنے مخصوص اصطلاحیں وضع کر لی ہیں، جن کے ذریعہ سے وہ ایک دوسرے کو پہچان سکتے ہیں، اسی طرح مصافحہ کے وقت ہاتھ کی گرفت کا انداز بھی خاص ہوتا ہے اور اس ذریعہ سے بھی ایک فری میسن اپنے آپ کو دوسرے فری میسن پر ظاہر کر سکتا ہے، اس کے فواید زیادہ تر تمدنی ہیں۔ یعنی فری میسنری جماعت کے تمام افراد میں باہم اخوت و یکجہتی قایم ہو جاتی ہے اور ایک پر دوسرے کی مدد کرنا فرض ہوتا ہے۔

اب رہا یہ امر کہ یہ لوگ اپنے راز کو کسی پر ظاہر نہیں کرتے، لیکن یہ سمجھنا کہ کوئی سحر یا افسوں اُن کی زبان کو بند رکھتا ہے بالکل لغو خیال ہے، نہ وہاں کوئی سحر ہے نہ افسوں، بلکہ صرف معمولی اصول ہیں جن پر عمل کیا جاتا ہے۔ البتہ ان کو ظاہر نہیں کیا جاتا، کیونکہ ان کو ظاہر کر دینے کے بعد کوئی وجہ کشش باقی نہ رہتی اور لوگ اس طرف مایل نہ ہوتے۔ اس کے ممبر کو مختلف درجے طے کرنے پڑتے ہیں اور اس کے لئے خاص شرائط ہیں۔ میرے نزدیک ہر شخص بغیر اپنے مذہبی عقاید کو صدمہ پہونچائے اس کا ممبر ہو سکتا ہے۔

الف لیلہ

الف لیلہ کے مصنف اور زمانۂ تصنیف کے متعلق بہت اختلاف ہے۔ لیکن غالب جماعت اس طرف ہے کہ اس کا اصل ماخذ فارسی ہے اور جس کی سب سے بڑی شہادت مسعودی کا بیان ہے۔

مسعودی لکھتا ہے کہ الف لیلہ ترجمہ ہے فارسی کے ہزار افسانہ کا، لیکن ڈ ساسی (Silverate - de - Sacy) مسعودی کے اس بیان کو صحیح نہیں سمجھتا اور اس کے نزدیک الف لیلہ میں ایرانی یا ہندی عنصر مطلقاً شامل نہیں ہے۔

محمد بن اسحاق الوراق کی فہرست میں ہزار افسانہ (فارسی) کے متعلق لکھا ہے کہ وہ شاہ بہمن کی بیٹی ہمائی کے اشارہ سے تحریر کیا گیا تھا اور ادھر طبری میں بہمن کی بیٹی کا نام شہرزاد لکھا ہے (جو الف لیلہ کی زبان ہے) اس لئے ڈی گوجرے (De Goejre) نے اس مطابقت کو دیکھ کر اور زیادہ قطعی طور پر یہ حکم لگا دیا کہ الف لیلہ ہزار افسانہ کی دوسری صورت ہے۔ البتہ وہ افسانے جو بغداد اور مصر کی سرزمین سے متعلق ہیں وہ اس میں اضافہ کئے گئے ہیں ورنہ افسانہ سے انھیں کوئی تعلق نہیں، اسی خیال کی تصدیق نولڈکی Noldeki اور سٹروپ Oestrup اور شادن Chauvin نے بھی کی ہے اور تفصیل کے ساتھ تمام افسانوں کی تقسیم کر کے بتایا ہے کہ اس میں کون کون سی حکایتیں فارسی یا سنسکرت سے آئی ہیں اور کون کون سی اصلی ہیں۔

اس لئے اب موجودہ تحقیقات سے جو نتیجہ نکلتا ہے یہ ہے کہ الف لیلہ کا اصل ماخذ فارسی کتاب ہزار افسانہ ہے جو تیسری صدی ہجری میں عربی زبان میں منتقل ہوئی اور جس کے افسانوں کا موضوع زیادہ تر سنسکرت ہے اور بعض افسانے ایسے بھی ہیں جو بعد کو بڑھائے گئے ہیں اور جن کا ماخذ شاید فارسی نہیں ہے۔

اس امر کا پہلا ثبوت کہ الف لیلہ غیر زبان سے لیا گیا ہے۔ اس کے فارسی نام ہیں مثلاً شہریار، شاہ زماں وغیرہ اور دوسرا ثبوت افسانوں کا پلاٹ ہے جو اکثر و بیشتر نہ صرف غیر عربی بلکہ بالکل قدیم ہندوستانی ہے مثلاً دو شاہزادوں کی بیویوں کی بے وفائی (جس سے الف لیلہ کی ابتدا ہوتی ہے) بالکل کتھا سرت ساگر سے ملتی ہے اسی کے ساتھ یہ ترتیب کہ ایک قصہ کو ناتمام چھوڑ کے دوسرے دن کے لئے اٹھا رکھنا یا قصہ پیدا کرنا یہ بھی بالکل ہندی ترکیب ہے۔ چنانچہ مہابھارت، پنچ تانتر، سکسپ تتی کا بالکل یہی انداز ہے۔

سنسکرت کے قدیم افسانوں میں سے شاید ہی کوئی افسانہ ایسا ہوگا جس میں یہ ترکیب ملحوظ نہ رکھی گئی ہو جب کوئی قصہ اختتام پر آتا ہے یا ایک کہانی شامل کرنی پڑتی ہے تو کہنے والا کہتا ہے کہ "دیکھو ایسا نہ کرو ورنہ تمہارا بھی وہی حال ہوگا جو فلاں کا ہوا" مخاطب پوچھتا ہے "وہ کیا ہے" اور کہنے والا دوسری کہانی شروع کر دیتا ہے، بالکل یہی انداز الف لیلہ کا بھی ہے اور وہاں بھی آپ وہی "کیف ذلک؟" پائیں گے، جو بالکل سنسکرت جملہ "کتھم اتت" کا ترجمہ ہے۔

ہارون الرشید کے متعلق جو افسانے ہیں وہ یقیناً خالص عربی ہیں اور ان میں سے بعض میں کچھ تاریخی اصلیت بھی پائی جاتی ہے۔ مثلاً ابوالحسن کا واقعہ یا چھوٹے چھوٹے افسانے جن میں ابو نواس اور ابو دلامہ کے بعض مشہور واقعات بیان کئے ہیں۔

رہا یہ امر کہ اول اول جب عربی میں اس کا ترجمہ کیا گیا تو اس کی کیا صورت تھی اور بعد کو اس میں کیا حذف و اضافہ ہوا۔ اس کی تحقیق نہایت دشوار ہے، موجودہ صورت میں اس کی ترتیب مصر میں مملوک خاندان کے اخیر عہد میں ہوئی ہے جیسا کہ اس کی زبان اور اس کے اشعار سے ظاہر ہے لیکن یہ متعین کرنا محال ہے کہ اس کی ترتیب میں کن کن کا ہاتھ شامل تھا۔

اسلام کے متفرق فرقے اور فرقۂ اعتزال

اسلام میں بہتّر فرقوں کے متعلق کوئی معتبر حدیث موجود نہیں ہے لیکن از روئے حقیقت اس وقت بہتّر کیا سیکڑوں فرقے موجود ہیں جنمیں راہ راست کا چلنے والا وہی کہلائے گا جو سب سے زیادہ پابند شریعت و سنت نبوی ہے اس مسئلہ پر تنقید کرنے کے لئے پہلے ایک شخص ثالث کی حیثیت پیدا کرنا چاہے اور وہ دشوار ہے اس لئے میرے نزدیک اس جھگڑے میں پڑنا بیکار ہے، جو جس فرقہ میں ہو اُس کو وہیں رہ کر غور کرنا چاہئے اور تفکر کامل کے بعد عقل سلیم جو فیصلہ کرے اس پر کاربند ہونا چاہئے۔

یوں تو تاریخی نقطۂ نظر سے اعتزال کی ابتداء صحابہ کے اخیر زمانہ سے ہوئی ہے لیکن اگر انصاف سے آپ پوچھتے ہیں تو مجھے کہنا پڑیگا کہ اس کی ابتداء عہدِ اسلام ہی میں پڑ چکی تھی، کیونکہ میرے نزدیک جس وقت سے اسلام اور مسایل اسلام میں چون و چرا کا خیال لوگوں کے دلوں میں پیدا ہوا، اسی وقت سے اعتزال شروع ہو گیا تھا، پھر یہ سب کو معلوم ہے کہ عقاید و اعمال کے متعلق لوگوں کے درمیان اختلاف ابتداء ہی میں پیدا ہو گیا تھا، حضرت عائشہ اور صحابہ کے درمیان معراج جسمانی کے متعلق اختلاف پیدا ہونا، سماع موتے کے متعلق عبداللہ بن عمر اور دوسرے صحابہ میں اتفاق نہ ہونا، رونے سے مُردہ پر عذاب ہونے یا نہ ہونے کے متعلق ابوہریرہ اور حضرت عائشہ کے درمیان عدم اتفاق، اسی طرح اوقات نماز، ترکیب وضوء وغیرہ کے متعلق صحابہ کے درمیان اختلاف، یہ سب اس امر کا ثبوت ہے کہ مذہبیات میں عقل و نقل سے استدلال کا رواج ابتدا ہی میں ہو چلا تھا، اور حقیقتاً یہی بنیاد تھی اعتزال کی۔ لیکن یوں تاریخ کے زاویۂ نگاہ سے سب سے پہلا اہم اختلاف جو سیاسیات کی بنا پر رونما ہوا وہ شیعہ اور خوارج کا اختلاف تھا اور جس کی تفصیل غالباً آپ کو معلوم ہوگی۔ پھر چونکہ یہ سیاسی نزاع خلافت بنی امیہ کے عہد میں اور زیادہ قوی ہو گئی تھی اور ہر فریق اپنی طرف سے قرآن و حدیث ہی سے استدلال کرتا تھا اس لئے اس فرقہ بندیوں کو غلطی سے مذہبی تفریق قرار دیدیا گیا درانحالیکہ حقیقتاً وہ صرف سیاسی اختلاف تھا جس کو مذہبی رنگ میں پیش کیا جاتا تھا۔

جب عہد بنی امیہ میں مظالم زیادہ بڑھ گئے اور مسلمانوں کو قتل کیا جانے لگا تو اُن کی طرف سے اس کی تاویل پیش کی گئی کہ جو کچھ کرتا ہے خدا کرتا ہے۔ معبد جہنی ایک شخص نے جو بنو اُمیہ کا مخالف تھا، اس کی تردید کی اور کہا کہ انسان جتنی برائیاں کرتا ہے وہ خود اسی کا فعل ہوتی ہیں، خدا مجبور نہیں کرتا، جب عبدالملک بن مروان نے اس کو ۸۰ھ میں قتل کرا دیا تو غیلان دمشقی نے اس مسئلہ کو رواج دینا شروع کیا اور اسی کے ساتھ چند امور کا اور اضافہ کر دیا۔

اس کے بعد حسن بصری کے دو شاگردوں عمرو بن عبید اور واصل بن عطا نے خوارج کے اس مشہور مسئلہ سے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہے، اختلاف کیا اور کہا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ کافر ہوتا ہے نہ مسلمان رہتا ہے، حسن بصری نے جب یہ سنا تو بہت برہم ہوئے اور دونوں شاگردوں کو اپنے پاس سے جدا کر دیا اور اسی وقت سے یہ لوگ معتزلہ کہلائے جانے لگے۔ کیونکہ حسن بصری نے ان سے کہا تھا کہ "قد اعتزلتم عنی" (تم مجھ سے منحرف ہو گئے)

چونکہ عمرو بن عبید اور واصل بن عطا دونوں بڑے فاضل شخص تھے اس لئے انھوں نے مذہب اعتزال میں زیادہ نکتہ سنجی سے کام لیا اور خود حکومت بنی نے ان کا ساتھ دے کر اس فرقہ کو زیادہ مستحکم بنا دیا۔

بنو اُمیہ کے بعد بنو عباس کی حکومت قایم ہوئی اور چونکہ اس کے اکثر خلیفہ علوم و فنون کے سرپرست اور تحقیقات علمی کے شایق تھے اس لئے اس طبقہ کو اس عہد میں بھی قدرتاً ترقی کرنا چاہئے تھی کیونکہ اُس وقت تمام اسلامی جماعتوں میں معتزلہ ہی کا گروہ ایسا تھا جو معقولات سے کام لیتا تھا، خلیفہ منصور چونکہ ایک آزاد خلیفہ تھا اور بزور شمشیر اشاعت مذہب کا مخالف تھا، اس لئے اس کے عہد میں علمی مناظروں کا بازار گرم ہو گیا اور معتزلہ نے غیر مذاہب کے مقابلہ میں اسلام کی طرف سے خوب خوب دادِ تحقیق دی، اس کے بعد خلیفۂ مہدی کے زمانہ

میں یہ آزادی مرگ گئی اور اس کا سلسلہ ہارون الرشید کے عہد تک قایم رہا، کیونکہ وہ فلسفیانہ دماغ نہ رکھتا تھا، لیکن اس کے بعد جب مامون کی حکومت شروع ہوئی تو پھر اعتزال بیدار ہوگیا اور اس کی ترقی انتہائی عروج کو پہونچ گئی، کیونکہ مامون خود معتزلی تھا اور مذہب کے باب میں نہایت آزاد۔

مامون کے بعد اتفاق سے معتصم اور معتصم کے بعد واثق کے ہاتھوں میں عنان حکومت آئی اور یہ بھی دونوں معتزلی تھے، واثق کے بعد متوکل کا دور شروع ہوا جو نا موافق زمانہ تھا، لیکن گزشتہ خلفاء کی سرپرستی میں اعتزال تمام ملک میں اس قدر کثرت سے پھیل گیا تھا کہ وہ متوکل کے روکے نہ رک سکتا تھا، الغرض چوتھی صدی ہجری کے اخیر تک معتزلہ کی قوت ایک حد تک قایم رہی اور پھر اشعری جماعت کا زور شروع ہوا جو معتزلہ کی سخت مخالف تھی - ہرچند اشعری علماء معقولات کی مدد سے اعتزال کا رد کرتے تھے لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو خدمتیں اس سے قبل اعتزال انجام دے چکا تھا وہ اپنی جگہ مستقل برکات کا حکم رکھتی تھیں اور اہل فہم سمجھتے تھے کہ اعتزال و اشعریت میں کیا فرق ہے ؟

اس طبقہ میں عمرو بن عبید، واصل بن عطا، غیلان دمشقی، ابوالہذیل، ابوعلی جبائی، نظام اور جاحظ، ایسے لوگ گزر گئے ہیں، جن کا مثل پیدا نہیں ہوا اور جن کے احسانات سے تاریخ اسلام کبھی سبکدوش نہیں ہوسکتی، یہ لوگ علاوہ علم و فضل کے اپنے اخلاق کے لحاظ سے اس قدر بلند مرتبت تھے کہ مشکل سے عہد حاضر کے اشاعرہ میں کوئی ان کا مثل نظر آسکتا ہے، یہ نفوس اپنی ذہنی آزادی اور صداقت و دیانت کی ایسی مثالیں چھوڑ گئے ہیں کہ تاریخ اسلام ان پر جس قدر ناز کرے کم ہے۔

عہد بنی امیہ میں عمرو بن عبدالعزیز کا عہد خلافت ہے اور استبداد کا رنگ اس قدر ترقی کر چکا ہے کہ باوجود عمرو بن عبدالعزیز کی صداقت پسندی کے کوئی شخص بنوامیہ کے خلاف ایک لفظ منھ سے نہیں نکال سکتا، لیکن معتزلی غیلان دمشقی جو توشہ خانۂ شاہی کی حفاظت پر مامور ہے، وہاں کی تمام چیزیں نکال نکال کر فروخت کر رہا ہے اور کہتا جاتا ہے کہ آؤ ان کے مال پر جو خیانت کرتے تھے، آؤ ان کے مال پر جو ظالم تھے، غاصب تھے، لوگ خیال کرتے ہیں کہ وہ دین و ملت کے امام تھے، حالانکہ ان کے ظلم و جور سے مسلمان فاقہ میں مبتلا ہیں۔

جب ہشام کا عہد حکومت شروع ہوتا ہے تو وہ اسی غیلان کو گرفتار کرا کے ایک ایک کر کے اس کے اعضا کٹواتا ہے، لیکن وہ اپنی حق گوئی سے باز نہیں آتا یہاں تک کہ اخیر میں زبان کٹوادی جاتی ہے اور وہ مر جاتا ہے۔

منصور عباسی کا عہد حکومت ہے، وہ منصور عباسی جس کی جلالت و سطوت سے ملک کانپ رہا ہے، عمرو بن عبید اس کو نصیحت کرتا ہے کہ " دولت و حکومت سخت بے وفا ہے، اگر اس میں وفا ہوتی تو تجھ تک نہ پہونچتی اس لئے آج کی رات اس دن سے ڈر جس کے بعد کوئی رات نہیں ہے "۔ منصور پوچھتا ہے " کوئی حاجت ہو تو بیان کیجئے "۔ وہ کہتا ہے کہ " میری خواہش یہی ہے کہ اب مجھے دوبارہ دربار میں آنے کی زحمت نہ دیجائے "۔ کیا اس سے زیادہ روشن مثالیں اخلاق کی پاکیزگی کی اور پیش کی جاسکتی ہیں، اب فضل و کمال کو ملاحظہ کیجئے :-

واصل بن عطا اپنے عہد کا بے مثل فصیح و بلیغ شخص تھا لیکن اس کی زبان سے حرف ر ادا نہ ہوسکتا تھا اور اکثر خاموش رہتا تھا مگر قادر الکلامی کا یہ عالم تھا کہ جب کبھی خطبہ دینے کھڑا ہوجاتا تو گھنٹوں تقریر کرتا اور کوئی لفظ ایسا استعمال نہ کرتا کہ جس میں حرف ر آجائے۔

ابوالہذیل کے فضل و کمال کا ادنیٰ ثبوت یہ ہے کہ مامون الرشید نے اس کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا تھا، کمسنی کے عالم میں اس کی ذہانت کا یہ عالم تھا کہ غیر مذہب کے بڑے بڑے فضلاء اس کے سامنے زبان کھولتے ہوئے شرماتے تھے، ابومعن ثمامہ کا بیان ہے کہ مامون کے دربار میں ابوالہذیل ہمیشہ میرا نام لے کر پکارتا تھا، اور مامون مجھے میری کنیت سے مخاطب کیا کرتا تھا، یہ بات مجھے سخت ناگوار تھی لیکن جب ایک دن ابوالہذیل نے مجلس مناظرہ کے اندر اپنے قول کی تصدیق میں سات سو شعر متقدمین کے پڑھ کر سنائے، تو میں نے اپنے دل میں کہا کہ اس شخص کو حق حاصل ہے جس طرح چاہے مجھ سے خطاب کرے۔

نظام باوصف امی ہونے کے اتنا بڑا عالم تھا کہ لوگوں کو اس کی وسعت معلومات پر حسرت ہوتی تھی اس کے حافظہ کا یہ عالم تھا کہ

جو کتاب ایک مرتبہ اُس نے سُن لی ہمیشہ کے لئے دماغ میں منقوش ہوگئی، چنانچہ اس کے تبحر کی یہ کیفیت تھی کہ ایک مرتبہ جعفر برمکی کی مجلس میں اس نے ارسطو کی کتاب شروع سے اخیر تک ازبر سُنا دی اور ہر مسئلہ پر اپنے اعتراضات بیان کرنے شروع کئے، منقولات و معقولات میں کوئی شعبہ ایسا نہ تھا جس کا وہ جیّد عالم نہ ہو، یہاں تک کہ علم ہندسہ اور طبیعیات میں بھی اپنا نظیر نہ رکھتا تھا۔ طبیعیات میں سب سے پہلے اسی نے ثابت کیا کہ رنگ و بو، روشنی اور حرارت اعراض مادی ہیں۔

ادبیات کا ذوق وہ فطرت کی طرف سے ایسا پاکیزہ لایا تھا کہ بڑے بڑے شعراء اس کی نکتہ سنجی پر حیران رہ جاتے تھے۔

جاحظ باوجود اس کے کہ وہ نہایت مفلس باپ کا بیٹا تھا اور یتیم ہوجانے کے بعد اس کی حالت بہت سقیم ہوگئی تھی، لیکن ذوقِ علم اتنا رکھتا تھا کہ دُنیا کا کوئی مانع اس کی تحصیل علوم کے لئے حارج نہ ہوا، اور اس نے اسی غربت و افلاس میں تفسیر، فقہ، حدیث، کلام اور ادب کی تکمیل اس حد تک پہونچا کہ بعد کو بڑے بڑے مشاہیر نے اس کا اعتراف کیا اور معتزلہ کا ایک مستقل طبقہ جاحظیہ کے نام سے مشہور ہوگیا

انکل سام

۱۸۱۲ء میں حکومت امریکہ نے ایک شخص کو جس کا نام البرٹ انڈرسن (Elbert Anderson.) کو فوج کی رسد رسانی کا ٹھیکہ دیا اور ایک شخص سموئیل ولسن (Samuel wilson.) کو نگراں مقرر کیا۔ سموئیل بہت مسخرا تھا اور تمام لوگ ہنسی میں اسے چچا سام (Uncle Sam.) کہا کرتے تھے۔

جب ٹھیکہ دار مذکور کی طرف سے رسد کا صندوق پیش کیا جاتا تو یہ معائنہ کرکے اس کے اوپر حروف (E.A.U.S.) لکھ دیا کرتا۔ (E.A.) گویا مخفف تھا، البرٹ انڈرسن کے نام کا اور (U.S.) سے یونائیٹڈ اسٹیٹس امریکہ مراد تھا، لیکن جب کوئی شخص سموئیل ولسن سے پوچھتا کہ ان حروف سے کیا مراد ہے تو وہ ہنسی میں کہہ دیتا کہ (U.S.) سے (Uncle Sam.) مقصود ہے رفتہ رفتہ یہ مذاق بہت عام ہوگیا حتیٰ کہ اخبارات میں پھیل گیا اور حکومت امریکہ کو (Uncle Sam.) ہی کہنے لگے۔

استعارہ کی شاعری

فارسی کا کوئی شاعر ایسا نہیں ہے جس کا کلام استعارہ و کنایہ سے عاری نظر آئے اور فارسی پر کیا منحصر ہے ہر زبان کی شاعری میں کنایہ و استعارہ موجود ہے۔ لیکن آپ کا یہ سوال کہ فارسی میں اس نوع کی شاعری سب سے بہتر کس نے کی ہے ذرا غور طلب ہے۔ البتہ میں یہ ضرور کہہ سکتا ہوں کہ تمام شعراء فارسی میں بدرالدین چاچی جسے بدر چاچ بھی کہتے ہیں اپنی اس خصوصیت کے لحاظ سے بہت نمایاں نظر آتا ہے اور یہ بھی واقعہ ہے کہ اس نے اسمیں بعض جگہ نہایت حسن پیدا کیا ہے، آپ اس کا جو قصیدہ بھی اُٹھا کر دیکھیں گے اس نوع کی مثالیں کثرت سے مل جائیں گی، مثلاً محمد شاہ تغلق کی تعریف میں وہ ایک قصیدہ لکھتا ہے اور اس کی ابتدا یوں کرتا ہے:-

نیزہ کشید آتشیں، رومی زریں نقاب　　کرد بیک دم زدن، با حبش را خراب

نیزہ آتشیں سے مراد اس کے آفتاب کی کرن اور رومی زریں نقاب سے آفتاب مقصود ہے حبش حبش سے مراد ستارے۔

اسی قصیدہ کا تیسرا شعر ہے:- چوں زخروش خروس طوطی نہ بال چرخ　　بیضۂ زریں کشید باز زحلقِ غراب

اس میں بیضۂ زریں سے مراد آفتاب ہے اور غراب سے رات۔

اس کے بعد ایک شعر لکھتا ہے :۔

کبک خراماں من رقص کناں چوں خروس — مرغ صراحی بہ چنگ، درتہ دامن رباب

یہاں اُس نے معشوق کو کبک خراماں کہدیا۔ پھر لکھتا ہے :۔

دربرم آمد چو جاں دلبرم اما ز جزع، — سوئے عقیقش رواں دانۂ دُرِّ خوشاب

عقیق سے مراد رخسار اور، درِ شاب سے موتی۔ لیکن نہ کہیں رخسار کا ذکر ہے اور نہ دانت کا۔ اس کے بعد پھر اسی رنگ کا شعر ہے :۔

از بم عناب او رستہ دو رستہ گہر — وزخم محراب او خفتہ دو مستِ خراب

عناب سے لب، گہر سے دانت، محراب سے آبرو اور مستِ خراب سے آنکھ مراد ہے۔ ایک دوسرے قصیدہ کی ابتداء اس طرح کرتا ہے :۔

سیہ پیل ست خنجر زن جہندہ آتش از کامش — چکد از جشمہا اشکش درو از نعرہا خامش

اگر پہلے سے یہ نہ معلوم ہو کہ تشبیب میں اُس نے ابر کا ذکر کیا ہے تو کون سمجھ سکتا ہے کہ سیہ پیل سے مراد ابر ہے، لیکن یہ سمجھنے کے بعد مطلب شعر کا صاف ہو جاتا ہے، دوسرے شعر میں خیال اور بلند ہو جاتا ہے :۔

ز اطلس پردہا سازد عماری زراندودہ — چو زیر ہفت چتر سبز باشد سیر و آرامش

یہاں ابر کو پردۂ اطلس کہا۔ اور آفتاب کو عماری زراندودہ۔

ایک اور قصیدہ کی ابتداء اس طرح کرتا ہے :۔

باز کبود یست چرخ بال زناں درہوا — مار سفیدے ست صبح مہرۂ زر در قفا
مرغ سرانداز شد بلبلہ دمساز شد — زاغ سیہ باز شد در قفسِ اثزدا
گرگ سحر نوک دم بر سر جبار زد — کاہو زر در اسد بابرہ شد در چرا

مہرۂ زر ۔ آفتاب ۔ بلبلہ ۔ صراحی ۔ زاغِ سیہ ۔ رات ۔ گرگ سحر ۔ صبح کاذب ۔ آہو زر ۔ آفتاب ۔

دوسرا قصیدہ یوں شروع ہوتا ہے :۔

ورق لاجورد نقطۂ زر شد رقم — سوئے لب ما بیار جز خطِ جام اے صنم
زاغ سیہ تا نہاد بیضۂ زرد از دہاں — بلبلہ را می چکد از سر منقار دم
کف چو بر آمد ز جام، جام بر آمد ز کف — راست چو زریں صدف سینہ پُر از قلب یم
جام چو ماہ تمام شد سوئے پرویں رواں — ماہ نوش در قفا ہم شفقش در شکم

ورق لاجورد ۔ آسمان ۔ نقطۂ زر ۔ آفتاب ۔ زاغِ سیاہ ۔ رات ۔ بیضۂ زرد ۔ آفتاب ۔ دم ۔ شراب ۔ پرویں ۔ دانت ۔ ماہِ نو ۔ انگلی ۔ شفق ۔ شراب ۔

ایک اور قصیدہ کی ابتداء ملاحظہ کیجئے :۔

بر سر چاہ زہرہ بیں، آہو زر نگار را — میل سوِ کماں نگر ترک سناں گزار را
بر سر طاس آبگوں سوئے سرائے مشتری — رقص کناں، دواں نگر شاعر زر نگار را
خیز کہ لالہ زار شد سبزہ فشاند نسترن — رو تو زلالہ برفگن سنبل تابدار را
بدر پُر از شفق کند ایں دو ستارہ را زغم — گر تو شکر فشاں کنی لعل ستارہ بار را

پہلے شعر کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ آفتاب برج عقرب سے برج قوس میں منتقل ہوا۔ چاہ زہرہ سے برج عقرب مراد ہے اور

آہوِ زرنگار سے آفتاب، اسی طرح کمان سے برج قوس اور ترکِ سناں گزار سے آفتاب۔

دوسرے شعر میں طاسِ آبگوں سے آسمان مقصود ہے، سرائے مشتری سے برج حوت اور شاعرِ زرنگار سے چاند۔

تیسرے شعر میں لالہ زار کہکر شفق مراد لی ہے۔ سبزہ سے تارہ مقصود ہے، لالہ سے چہرہ، اور سنبل سے زلف۔

چوتھے شعر میں دو ستارہ سے دو آنکھیں مراد ہیں، اور لعل ستارہ بار سے لبِ سخن گو۔ چونکہ بدرچاچ جدتِ تشبیہات کا مالک تھا اسلئے اس لئے اس کے ہاں استعارے بھی کثرت سے اور عجیب عجیب پائے جاتے ہیں۔ سلسلۂ کلام یہاں تک پہونچ گیا ہے تو جی نہیں چاہتا کہ اس ندرت پسندی کی بعض مثالیں اور پیش نہ کروں۔ ہلال رمضان کو دیکھ کر لکھتا ہے:۔

(۱)	آں ابروِ سیمین ہلالِ رمضان ست	یا غبغبِ سیمینِ بتِ تنگدہان ست
(۲)	یا پارۂ سیمی ست کہ بر ساعدِ زنگی ست	یا ماہیِ سیمی ست کہ در نیل روان ست
(۳)	یا پارۂ الماس سرِ خنجرِ برق ست	یا آئینہ از زرہ کاہکشان ست
(۴)	یا زرد قوارہ ست کہ بر جیبِ کبود ست	یا بر سپرِ سبز زبیجادہ کمان ست
(۵)	یا ابرو زاے ست کہ بر شہپرِ عنقا ست	یا یشک سپر پیلِ شہنشاہِ جہان ست
(۶)	یا حلقۂ گوشِ شہِ اقلیمِ عراق ست	یا نعلِ سمِ مرکبِ سلطانِ زمان ست

پہلا شعر صاف ہے (۲) پارہ کنگن کو کہتے ہیں (۳) آئینہ سے مراد چار آئینہ ہے، کاہکشاں کو زرہ کہنا کس قدر لطیف و پاکیزہ استعارہ ہے۔ (۴) قوارہ گوٹ کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، بیجادہ، کہربا کو کہتے ہیں۔ (۵) یشک، آگے کے بڑے دانت کو کہتے ہیں۔

ایک قطعہ کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:۔

(۱)	مرغِ سحر پر فشاند، بیضۂ زر شد پدید	مرغِ گلیں سر فشاند، خوں ترازوے دمید
(۲)	جانِ قدح ز انتظار دید کہ آمد بلب	صبح بیک دم زدن ساغرِ زر در کشید
(۳)	از غلبات ضیا چرخ قبا چاک کرد	وز حرکات صبا غنچہ گریباں درید
(۴)	نسترن از سبزہ ریخت سنبل شب بستہ شد	لالۂ زریں شگفت بادِ سحرگہ وزید
(۵)	خیز کہ بر پائے خاست جام بکف پر چو دف	بلبلہ ہم ہمچو چنگ بر سرِ زانو خمید
(۶)	جام بیک تاختن داد بہ پرویں شفق	چنگ بیک ساختن دہ مہ نو را گزید
(۷)	بر بطِ عیسےٰ نفس خوردہ بسے گوشمال	تا خرِ رگہا کشید بر شکمش آرمید

پہلے شعر میں پرفشاند کے معنی ہیں ظاہر ہوا، بیضۂ زر یعنی آفتاب، مرغ گلیں صراحی کو کہا ہے، اور خون سے شراب مراد لی ہے۔ (۲) ساغرِ زر۔ آفتاب۔ (۴) نسترن سے مراد ستارہ ہے اور سبزہ سے آسمان۔ لالہ زریں بہ معنی آفتاب (۶) پرویں سے دانت مراد ہیں اور شفق سے شراب۔ (۷) خرِ رگھا سے مراد وہ لکڑیاں ہیں جو تاروں کے نیچے ہوتی ہیں۔

الغرض اس کے کلام میں کثرت سے ایسی مثالیں ملتی ہیں اور بعض بعض ایسے لطیف کنائے و استعارے اس نے استعمال کئے ہیں کہ آج بھی ان کی جدت بدستور قایم ہے مثلاً:۔ لب کو آتشِ گویا۔ کواکب کو اشکِ زلیخا۔ رات کو اطلس سیاہ۔ شراب کو بُسّد (مرجان) حل شدہ۔ چاند کو پستانِ شب۔ ہلال کو چنگ، پتلی کو دانۂ سبز و عروسِ حبش، ماہِ نو کو کمانِ سیمیں، زلف کو شبِ آشفتہ، دن کو کافورِ خشک، آنسو کو کاسۂ آب، رات کو مشکِ تر، آسمان کو جھد ہینا، رخسار کو ورقِ لالہ، کہنا۔

ہم اسد اللّٰہم وہم اسد اللّٰہیم

غالب نے اپنے آپ کو اسداللّٰہی اس لئے نہیں لکھا کہ وہ حقیقتاً عقائد کے اعتبار سے علی اللّٰہی تھا، بلکہ صرف اس بنا پر کہ اُسے جناب امیر سے بہت تعلق تھا اور اس تعلق کا غلو اُسے تفضیلیہ کی حد تک پہونچاتا تھا، پھر چونکہ اس کا نام بھی اسداللہ تھا اور اسداللّٰہی کہنے میں ایک شاعرانہ لطف بھی پیدا ہوتا تھا، اس لئے اس نے ایسا لکھدیا۔ جس سے مقصود صرف اس نسبت کو بالکل اسی طرح بر ظاہر کرنا تھا جیسے صدیقی، فاروقی سے ظاہر کی جاتی ہے۔

علی اللّٰہی، نہایت غالی طبقۂ شیعہ ہے، جو اس امر کا قایل ہے کہ جناب امیر میں خدا نے حلول کر لیا تھا، اور اسی بنا پر اپنے کو اہل حق سے تعبیر کرتا ہے، تخلیق کائنات کا سبب یہ پانچ قوتوں کو ظاہر کرتے ہیں :-

پیر بادشاہم - پیر بنیامین - پیر داؤد - پیر رہبر - پیر موسیٰ -

یہ لوگ مسجدوں میں نہیں جاتے، شراب پیتے ہیں اور ایک سے زیادہ شادی نہیں کرتے، ان کے یہاں طلاق بھی رائج نہیں ہے، شادی کی تقریب میں مرد عورت ہاتھ ملاکر ساتھ رقص کرتے ہیں اور اپنے مذہبی پیشوا کو پیر کہتے ہیں۔ ان کے آٹھ مسالک ہیں :- ابراہیمی - داؤدی - میری - سلطان - بابری - خاموشی - یادگاری - شاہ ایازی - خان تاشی -

کردستانی زبان میں ان کی متعدد کتابیں پائی جاتی ہیں، جن میں سے خاص کتاب 'چہار ملک' ہے، کرمان شاہ ان کا مرکز ہے اور ہندوستان میں بھی کہیں کہیں پائے جاتے ہیں -

---

فرقۂ اسماعیلیہ

اثناء عشری اور اسماعیلی جماعتوں میں یہ فرق ہے کہ وہ امام موسیٰ الکاظم کی امامت کو نص سمجھتے ہیں اور یہ اسے موضوع خیال کرتے ہیں اور امام صادق کے بعد امامت کو نسل اسماعیل بن جعفر (محمد و اسحاق پسران اسماعیل) میں قرار دیتے ہیں۔ اثناء عشری جماعت محمد و اسحاق کے بعض ایسے اقوال پیش کرتی ہے جن سے ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے موسیٰ بن جعفر کی امامت کا اقرار کیا، اور اسمٰعیلی علماء بعض احادیث اسماعیل بن جعفر کی شان میں اصول کافی کلینی اور ارشاد شیخ نعمان المفید بغدادی سے نقل کرتے ہیں۔ ہر چند اثناء عشری علماء اس کا جواب دیتے ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ صافی شرح اصول کافی، ارشاد القلوب دیلمی، منہج الیقین، صحاح الاخبار اور تاریخ حمد اللہ مستوفی میں بعض اقوال ایسے ضرور نظر آتے ہیں جن سے مسلک اسماعیلیہ کی تائید ہوتی ہے۔

شوکانی صنعانی نے اس باب میں ایک کتاب لکھی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیلیہ طبقہ کا اقتضاء یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اسماعیلی جعفری جامع الشرائط زندہ امام سے انحراف کرے گا تو وہ جہنمی ہوگا۔ کیونکہ زندہ امام اُن کے ہاں نائب رسول کہلاتا ہے، چونکہ ان کے ہاں امامت مختتم نہیں ہے بلکہ قیامت تک حضرت اسماعیل کی نسل میں جاری رہنے والی ہے، اس لئے وہ اپنے امام وقت کا وہی ادب و احترام کرتے ہیں جو ایک نائب رسول کا کرنا چاہئے۔

چونکہ شیعہ، سُنّی دونوں ان کے خلاف ہیں اس لئے یہ اپنی کتاب کو مخفی رکھتے ہیں اور اس لئے ظاہر نہیں کرتے کہ خواہ مخواہ ان پر اعتراض ہوگا اور وہ بحث و مباحثہ سے گریز کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ امام جعفر صادق تک اثناء عشری اور اسماعیلی دونوں متفق ہیں اور دینیات کی بنیاد انکے

ہاں زیادہ تر انھیں کے اقوال پر قایم ہوئی ہے اس لئے دونوں جماعتوں کی فقہ قریب قریب ایک ہے۔

بعض مورخین نے قرامطہ اور اسماعیلیہ کو ایک ہی چیز قرار دیا ہے لیکن یہ سخت غلطی ہے، کیونکہ اسماعیلیہ جماعت کا وجود دوسری صدی ہجری کے نصف میں ہو چکا تھا اور قرامطہ اس کے ایک صدی کے بعد ظہور میں آئے، ہر چند یہ صحیح ہے کہ بعد کو اسماعیلیہ جماعت نے تحریک قرامطہ کو سیاسی مصالح کی بنا پر اختیار کر لیا تھا، لیکن اس سے ان دونوں کو ایک نہیں کہا جا سکتا۔

اثنا عشری جماعت کے مشہور مصنف و علامہ قاضی نور اللہ نے بھی مجالس المومنین میں اس غلطی کو ظاہر کیا ہے اور اسماعیلیہ جماعت کی دینداری کی شہادت دیتے ہوئے انھیں شیعہ اور مومن پاک ظاہر کیا ہے۔ تفصیل حالات کے لئے ان کتابوں کا مطالعہ کیجئے:۔

ملل و نحل شہرستانی۔ ریاض السالکین۔ انوار النعمانیہ۔ روضۃ الصفا۔ حبیب السیر۔ وفیات الاعیان۔ تاریخ خلفاء۔ تاریخ خمیس۔ کامل ابن اثیر۔ تاریخ ابوالفداء۔ مروج الذہب۔ شرح مواقف۔ غنیۃ الطالبین۔ حیوۃ الحیوان۔ بحار الانوار باقر مجلسی۔ تاریخ حمد اللہ مستوفی۔

ابن رشد و شیخ الرئیس

(۱) شیخ الرئیس کا نام حسین تھا اور کنیت ابوعلی۔ باپ کا نام عبداللہ تھا، ان کے ایک شاگرد ابوعبید الجوزجانی نے جو حالات ان کے لکھے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ بوعلی ۳۷۰ھ میں بخارا کے قریب ایک مقام میں پیدا ہوئے اس وقت اس کے والد یہیں بخارا میں تھے اور اسی جگہ ابوعلی کی تعلیم ہوئی، پہلے ان کو قرآن و ادب کی تعلیم دی گئی اور پھر فقہ کے بعد منطق و ریاضی کی، فلکیات کی تعلیم انھوں نے ایک ماہر فن ابوعبداللہ سے حاصل کی۔ چونکہ جسمانی و ذہنی نشو و نما کے لحاظ سے یہ غیر معمولی ترقی کر رہے تھے اس لئے ہمیشہ چند دنوں کے بعد یہ اپنے استادوں سے بڑھ جاتے تھے، اور ان کی تشنگی علم بدستور باقی رہتی تھی۔ آخر کار انھوں نے خود مطالعہ شروع کیا اور طبیعیات، مابعد الطبیعت اور طب، خود اپنی محنت سے حاصل کی۔ اور ۱۶-۱۷ سال کی عمر میں درجۂ فضیلت کو پہونچ گئے۔

اسی زمانہ میں انھوں نے شاہ بخارا، نوح بن منصور کو ایک بیماری سے اچھا کیا اور اس کے انعام میں ان کو کتب خانہ سپرد کر دیا گیا چونکہ حافظہ نہایت قوی تھا اس لئے چند دن میں مطالعۂ کتب سے انھوں نے بہت فایدہ حاصل کیا اور ۲۱ سال کی عمر سے تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کر دیا۔

بائیس سال کی عمر میں باپ کا انتقال ہو گیا اور یہ بے اطمینان ہو گئے۔ ان کی مشہور کتابیں القانون فی الطب، اور کتاب الشفاء اسی وقت مکمل ہوئیں جب یہ جُرجان، رے، ہمدان اور اصفہان کے درباروں میں اطمینان سے جا کر بیٹھے۔

ان کے مشاغل زیادہ تر علمی تھے لیکن کبھی کبھی سیاسیات سے بھی بحث کی جس میں زیادہ کامیابی نہیں ہوئی اپنی زندگی کے آخیر ایام انھوں نے اصفہان میں علاء الدولہ کے پاس بسر کئے اور رجب ۴۲۸ھ میں اس نے ہمدان پر حملہ کیا تو یہ بھی ساتھ ساتھ تھے لیکن راستہ ہی میں بیمار ہو گئے اور انتقال کر گئے، ان کی قبر ہمدان میں موجود ہے۔

ان کی کتابوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے علمی و دینی نظرئے زیادہ تر فارابی اور غزالی کی تصانیف سے صورت پذیر ہوئے تھے اور ہر چند تصانیف ارسطو سے متاثر ہونا بھی ان کا ظاہر ہوتا ہے، لیکن افلاطونیت جدید (کا رنگ) غالب ہے، جیسا کہ ان کے اصول طبیعیات کے مطالعہ سے ثابت ہو سکتا ہے، فن طب میں ان کے مقالات سے مغرب و مشرق دونوں نے بہت فایدہ حاصل کیا اور اب تک ان کے اکثر نظرئے صحیح تسلیم کئے جاتے ہیں۔

(۲) ابن رشد کا اصل نام محمد تھا اور اس کے پردادا کا نام رشد تھا۔ کنیت ابوالولید تھی۔ ۵۲۰ھ میں بمقام قرطبہ پیدا ہوا۔ اس کے باپ دادا قاضی کے عہدہ پر ممتاز تھے، اس نے فقہ اور طب اپنے وطن میں حاصل کی، لیکن بعد کو ابن طفیل کے مشورہ سے مراکش چلا گیا

وہاں ابو یعقوب یوسف (الموحد) اس کا مربی ہو گیا۔ ابو یعقوب خود بھی بڑا فاضل شخص تھا اور علوم عقلیہ پر وسیع نگاہ رکھتا تھا۔
۵۶۵ھ میں وہ اشبیلیہ کا قاضی ہو گیا اور اس کے دو سال بعد قرطبہ کا عہدۂ قضا اس کے سپرد ہوا، یہی زمانہ اس کی تصانیف کا تھا۔ ۵۷۸ھ میں ابن یوسف نے اپنے طبیب خاص کی حیثیت سے مراکش بلا لیا کیونکہ ابن طفیل بہت ضعیف ہو گیا تھا، لیکن پھر قاضی القضاۃ بنا کر قرطبہ واپس کر دیا۔

ابن یوسف کے بعد یعقوب المنصور کا عہد حکومت شروع ہوا، اول اول اس نے بھی ابن رشد کی بہت قدر کی لیکن بعد کو جب فقہا نے اسکے عقاید کی مخالفت کی تو نظروں سے گر گیا اور جلاوطن کر دیا گیا۔ اسی زمانہ میں خلیفہ نے حکم دیا کہ سوائے طب، ریاضی اور ہیئت کے اور کتابیں فلسفہ کی جلا ڈالی جائیں۔ بعد کو جلاوطنی کا حکم منسوخ کر کے ابن رشد پھر مراکش طلب کر لیا گیا لیکن تھوڑے ہی دن کے بعد ۵۹۵ھ میں مر گیا۔

فلسفہ میں اس نے دو درجن سے زاید کتابیں تصنیف کیں، اسی طرح طب میں ۲۰ کتابوں کا مصنف بنا اور فقہ علم کلام، ہیئت اور نحو میں کم و بیش اس نے بیس کتابیں لکھیں۔ ارسطو کی بہت سی کتابوں کی اس نے شرح لکھی اور اپنے ذوق فلسفہ کی بنا پر اس قدر مشہور ہو گیا کہ ایک مستقل فلسفہ "فلسفہ ابن رشد" کے نام سے مشہور ہو گیا درآنحالیکہ اس نے کوئی نئی بات پیش نہیں کی تھی۔

عرفی اور شاہزادہ سلیم

عرفی کو شاہزادہ سلیم سے محبت تھی یا نہیں یا یہ کہ شاہزادہ بھی اس محبت کا جواب محبت سے دیتا تھا۔ تاریخی نقطۂ نظر سے اس کی صحت و عدم صحت پر حکم لگانا مشکل ہے کیونکہ مورخین نے کوئی خاص واقعہ ایسا تو کہیں درج نہیں کیا جس سے اس پر روشنی پڑتی ہو اور نہ درج کر سکتے تھے لیکن عرفی کے طرز عمل سے ضرور یہ بات پائی جاتی ہے کہ وہ شاہزادہ کو مخصوص نگاہ سے دیکھتا تھا، چنانچہ اس کی سب سے زیادہ قوی شہادت اس کے وہ قصاید ہیں جو اس نے شاہزادہ سلیم کی مدح میں کہے ہیں۔

حمد و نعت اور منقبت سے قطع نظر کرنے کے بعد عرفی کے قصاید صرف حکیم ابوالفتح، خانخاناں، اکبر بادشاہ اور شاہزادہ سلیم کی مدح میں نظر آتے ہیں اور ان سب سے اس کے جذبات کا علٰحدہ علٰحدہ پتہ چلتا ہے چونکہ ابوالفتح اس کا بہت بڑا محسن تھا اس لئے اس کی مدح میں عرفی نے متعدد قصاید کہے اور ان میں سے کوئی ایسا نہیں ہے جس سے اس کے جذبات منت پذیری نہ ظاہر ہوتے ہیں۔

حکیم ابوالفتح کی مدح میں اس نے آٹھ قصاید کہے ہیں اور ہر چند عرفی کا کوئی قصیدہ رنگ تغزل سے خالی نہیں ہے لیکن وہ ان میں کسی جگہ اس سے زیادہ رنگینی پیدا نہیں کر سکا جو قصیدہ کی شان اور اس کے فطری ذوق کے لحاظ سے ضروری تھی، مثلاً حکیم ابوالفتح کی مدح میں اس کا مشہور قصیدہ ہے

چہرہ پرداز جہاں رخت کشد چوں بہ حمل　　شب شود نیمرخ و روز شود مستقبل

اس قصیدہ کی تشبیب میں عرفی نے بڑی بڑی نازک خیالی و معنی آفرینی سے کام لیا ہے لیکن جہاں ابوالفتح کی مدح کی طرف گریز کرتا ہے وہاں اس کا قلم اس سے زیادہ رنگینی پیدا نہیں کر سکا کہ:-

روئے در روئے دود سایۂ او با خورشید

یا اسی طرح ایک اور قصیدہ میں نہایت طویل تشبیب کے بعد حکیم ابوالفتح کو مخاطب کر کے اپنے جذبات کی انتہائی فتادگی کو اس طرح ظاہر کرتا ہے کہ

بخدمت آمدم اینک بگو چہ مصلحت ست　　بر آستان تو باید نشست یا استاد

کرم تو بندہ نمردی زخواجگی صد شکر　　وگر قبول نہ کردی زنا کسی فریاد

ابوالفتح کی مدح میں اس کا مشہور قصیدہ ہے:-

باز گلبانگ پریشاں می زنم — آتشے در عندلیباں می زنم

اور اس میں کلام نہیں کہ پورا زورِ قلم اس میں صرف کر دیا ہے لیکن مدح میں انتہائی تغزل اس سے زیادہ نہیں بڑھ سکا کہ :-

ذکرِ طبعش میکنم تا نغمہ — در صفاتِ باغِ رضواں می زنم

خانخاناں کی مدح میں اس نے چار قصیدے لکھے ہیں اور بہترین قصیدہ وہ ہے جو میر ابوالفتح کی فرمائش پر اس نے لکھا ہے اور جس کی تشبیب بالکل غزل سرائی ہے۔ ملاحظہ ہو :-

بیا کہ با دلم آں میکند پریشانی — کہ غمزۂ تو نہ کرد ست با مسلمانی
ز دیدہ رفتی و مُردم ہماں نفس، فریاد — کہ بے تو مُردم و انگہ چنیں بآسانی
نہشت غمزۂ اسلام دشمنت، کہ دو روز — محبتِ تو کنم جمع با مسلمانی
ترحمے نہ کند حسن بر دلم گوئی — کہ در زمانہ یوسف نبود زندانی

اس قصیدہ کو پھر مطلع ثانی سے شروع کرتا ہے تو اسی رنگ میں :-

زہے وفائے تو ہمسایۂ پشیمانی — نگاہِ گرم تو تکلیفِ نامسلمانی

آگے چل کر یہ رنگ اور گہرا ہو جاتا ہے اور تین شعر قیامت کے لکھ دیتا ہے :-

متاعِ حسن تو سرمایۂ تہیدستی — خیالِ زلف تو مجموعۂ پریشانی
لبِ تو جرعہ دہِ بادۂ دل آشوبی — غمِ تو شانہ کشِ طرۂ تن آسانی
گل کرشمہ بخندد چو چشم باز کنی — بہارِ عشوہ بریزد چو رُخ بپوشانی

گریز کے بعد جب خانخاناں کی مدح شروع ہوتی ہے تو اس میں بھی یہ رنگ ہلکا سا باقی رہتا ہے مثلاً :-

تو زیبِ محفل و من ہنیمت کہ در میداں — سرِ زمانہ بفتراک بستہ میرانی

چونکہ خانخاناں کی خدمت میں یہ پہلا قصیدہ تھا اور وہ بھی حکیم ابوالفتح کی فرمایش پر لکھا گیا تھا اس لئے عرفی نے حد درجہ کاوش سے کام لے کر اپنا پورا رنگ طبیعت اس میں بھر دیا تھا۔ ورنہ جو حقیقی جذبات احترام خانخاناں سے وابستہ تھے ان کا پتہ ایک اور قصیدہ سے چلتا ہے، جس کا مطلع ہے :-

اے داشتہ در سایۂ ہم تیغ و قلم را — وے ساختہ آرائشِ ہم فضل و کرم را

اکبر بادشاہ کی مدح میں اس نے تین قصیدے لکھے اور تینوں میں اس کی عظمت و جبروت کا پورا خیال رکھا ہے علی الخصوص وہ قصیدہ جس کا مطلع ہے :-

اے دلِ معنی سرشت راز دانِ آفتاب — تا ابد بر خوانِ دولت میہمانِ آفتاب

ان قصاید میں تغزل کی رنگینی تقریباً مفقود ہے، اور ہونا چاہئے تھی کیونکہ صرف اس کی بادشاہ ہونے کی حیثیت کو پیشِ نظر رکھ کر لکھے گئے تھے۔ لیکن برخلاف اس کے جب وہ شاہزادۂ سلیم کی مدح لکھتا ہے تو اس کا قلب و دماغ بے اختیار ہو جاتا ہے اور باوجود اس علم کے کہ سلیم خود بھی بادشاہ کی حیثیت رکھتا ہے، عرفی اس کو تقریباً اپنے دل سے محو کر دیتا ہے اور ایسا لطیف رنگ تغزل پیدا ہو جاتا ہے کہ کسی اور ممدوح کے لئے پیدا نہیں ہو سکا۔

شاہزادۂ سلیم کی مدح میں اس نے تین قصیدے کہے ہیں اور تینوں سے اس کے جذبات پنہاں مترشح ہوتے ہیں مثلاً اس کا وہ قصیدہ ملاحظہ ہو جس کا مطلع ہے :-

صباح عید کہ در تکیہ گاہ ناز و نعیم — گدا کلاہ نمد کج نہاد و شہ دیہیم

مطلع ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ عرفی ایک خاص سرور کی حالت میں ہے اور نہایت لذت کے ساتھ اپنے جذبات کا اظہار کرنا چاہتا ہے۔ اس قصیدہ کی تشبیب اس نے اس طرح شروع کی ہے کہ "عید کی صبح کو ناگہاں ایک پیامبر آتا ہے اور شاہزادہ سلیم کی طلبی کا حکم سناتا ہے" اس کو وہ پیام بر کی زبان سے اس طرح ادا کرتا ہے:-

بیا کہ از گہرت یاد می کند دریا　　　بیا کہ تشنہ لبت را طلب کند تسلیم
زلالِ چشمۂ امید نقد اکبر شاہ　　　طرازِ دولتِ جاوید شاہزادہ سلیم

شعر کا صحیح ذوق رکھنے والے خود اندازہ کر سکتے ہیں کہ عرفی کا اپنے آپ کو گہر کہہ کے سلیم کو دریا کہنا اپنی تشنہ لبی کا ذکر کر کے اس کو تسنیم کے لفظ سے یاد کرنا، اسی کے ساتھ "زلال چشمۂ امید اور طراز دولتِ جاوید" کے حسین الفاظ کا استعمال کرنا کس قدر معنی خیز ہے اور عرفی کے کن گہرے جذبات کو ظاہر کرتا ہے:-

اسی قصیدہ میں آگے چل کر عرفی اپنا بارگاہِ سلیم تک پہونچنا لکھتا ہے، لیکن وہاں پہونچنے کے بعد جو حالت اس کی ہوئی اُس کو اُسی کی زبان سے سنئے کہ:-

رسیدنِ من و اقبال آں ہمایوں خال　　　چناں فتاد مطابق دراں خجستہ حریم
کہ گر ادب نہ کشیدے عنانِ من قدمش　　　بہوسہ گاہ ہمی کرد بر لبم تقدیم

یعنی حریم مبارک میں میرا پہونچنا اور شاہزادہ ہمایوں فال کا نمودار ہونا ایسا ساتھ ساتھ ہوا کہ اگر ادب مجھے نہ روک لیتا تو اس کے قدم تک میرے لب پہونچ ہی گئے تھے۔ اس کے بعد لکھتا ہے:-

نگفت و من بشنودم ہر آنچہ گفتن داشت　　　کہ در بیان نگہش کرد بر زبان تقدیم
لبش چو نوبت خویش از نگاہ باز گرفت　　　فتاد سامعہ در موج کوثر و تسنیم

یعنی "اس نے زبان سے تو کچھ نہیں کہا لیکن میں نے سن لیا جو وہ کہنا چاہتا تھا کیونکہ زبان سے پہلے اس کی نگاہوں نے مجھ سے کہہ دیا جو کہنا تھا لیکن جب گفتگو کی نوبت آئی تو پھر ایسا محسوس ہونے لگا کہ میرا سامعہ موج کوثر و تسنیم میں ڈوب گیا ہے"۔ اگر عہد حاضر کی نکتہ رس عدالت گاہوں میں۔ پکچر آف ڈورین گرے (PICTURE OF DORIAN GREY) آسکر وائلڈ (Oscar Wilde) کے خلاف شہادت میں مقبول ہو سکتی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ان اشعار کی بناء پر عرفی کو شاہزادہ سلیم کی محبت کا مجرم نہ قرار دیا جائے۔

نگفت و من بشنودم ہر آنچہ گفتن داشت
فتاد سامعہ در موج کوثر و تسنیم

یہ دونوں مصرعے، عرفی کے جذبات کی ایسی کھلی ہوئی اور اس قدر بسیط داستانیں ہیں کہ ان کے مقابلہ میں کسی اور دلیل پیش کرنے کی ضرورت باقی ہی نہیں رہتی۔ شاہزادہ سلیم کی مدح میں عرفی کا ایک قصیدہ ہے جس کا مطلع ہے:-

نو بہار آمد کہ افشاند چو حُسنِ یار گل　　　چوں وصال یار ریزد ہر خس و ہر خار گل

قصیدہ کے سلسلہ میں اس نے ایک غزل بھی لکھی ہے جس سے اس کے جذبات پر ہلکی سی روشنی پڑتی ہے۔ لکھتا ہے:-

چوں زلطف آری ببالینِ من بیمار گل　　　از پئے آرائش تابوت ہم بردار گل
جلوہ کن در روضہ تا حوراں بدستِ انفعال　　　از فروغِ چہرہ بر پایت کنند ایثار گل
رحمے اے طالع بروئے شاہد امید ما　　　مشتِ خس تا کے فشانی بر فشاں یکبار گل

مقطع کا دوسرا مصرعہ ملاحظہ ہو:-

ہر نگاہش را بدامن ہست صد خروار گل

اس کے علاوہ عرفی کا ایک قطعہ ہے جس کے متعلق مولانا شبلی نے لکھا ہے کہ "شاہزادۂ سلیم کی محبت کی طرف نہایت لطیف اشارہ ہے"۔
یہ قطعہ شیخ سعدی کے اس قطعہ کا جواب ہے جس میں انھوں نے ظاہر کیا ہے کہ وہ شاعر کیا عشق و محبت کا دم بھر سکتا ہے جو قصیدہ میں صرف چند شعر عشقیہ لکھ کر مدح شروع کر دے۔ عرفی اس کے جواب میں لکھتا ہے کہ:-

دی کسے گفت کہ سعدی گہرافروز سخن — قطعۂ گفت کہ اندیشہ براں می نازد
سخن عشق حرام ست براں بیہدہ گوئے — کہ چو دہ بیت غزل گفت، مدیح آغازد
گفتم ایں خود ہمہ عیب ست کہ در راہ تمیز — ہر کہ ایں لاف زند رخشِ دوئی می تازد
لوحش اللہ، زہے اندیشیِ عرفی کو را — آنکہ ممدوح بود عشق بہ او می بازد

یعنی جو کچھ سعدی نے کہا ہے خوب ہے لیکن یہاں تو یہ حال ہے کہ جو میرا ممدوح ہے وہی میرا معشوق بھی ہے لیکن ہمارے نزدیک اس کو عرفی کی محبت کے ثبوت میں پیش کرنا درست نہیں ہو سکتا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کیونکہ عرفی نے زیادہ تر حکیم ابوالفتح کی مدح میں قصیدہ خوانی کی ہے اس لئے اس کو صرف شاعرانہ انداز بیان سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں دی جا سکتی۔
بعض تذکروں میں اس مسئلہ کو اس قدر اہمیت دی گئی ہے کہ عرفی کے ہندوستان آنے کا سبب ہی یہ محبت قرار دی گئی ہے، لیکن صرف شاعری ہی شاعری ہے، کیونکہ اس وقت تک غریب عرفی نے شاہزادۂ سلیم کو دیکھا بھی نہ تھا اور اگر یہ کہا جائے کہ عشق غائبانہ ہو گیا تھا تو اسکا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ بہرحال اس میں شک نہیں کہ عرفی ہندوستان آیا اور اسی طرح آیا جس طرح ایران کے تمام شعراء ہندوستان کی قدر شناسی کا حال سُن سُن کر آرہے تھے اور جب یہاں پہونچا تو شاہزادۂ سلیم کو بھی دیکھا۔ ممکن ہے کہ اس وقت اس کے دل میں محبت کی کیفیت پیدا ہوئی ہو لیکن وہ اس کو ظاہر نہ کر سکتا تھا اور چونکہ اس کی رسائی بھی دربار شاہی میں عرصہ تک نہیں ہوئی اس لئے اس محبت کے بڑھنے میں بھی کوئی چیز محرک نہ ہو سکتی تھی۔
بعض کا خیال ہے کہ عرفی کا ترجیع بند جس کے بند کا ایک شعر یہ ہے:-

چوں دست ممید ہد وصالت
دست من و دامنِ خیالت

شہزادۂ سلیم ہی کی یاد میں لکھا گیا ہے، لیکن ایسا کہنا بالکل ایسا ہی ہے جیسے یہ دعوےٰ کرنا کہ عرفی کے سارے دیوان کا خطاب شاہزادۂ سلیم سے ہے۔

سورۂ فاتحہ

یہ بالکل صحیح ہے کہ حنفیوں کے علاوہ اور جتنے مسلک ہیں ان سب میں تقریباً سورۂ فاتحہ کا پہلی دو رکعت میں پڑھنا رکن نماز میں داخل ہے اور اگر اس کو ترک کر دیا جائے تو نماز باطل ہو جاتی ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک سورۂ فاتحہ کی قرأت واجب ہے یعنی اگر اس کو ترک کر دیا جائے تو نماز باطل تو نہ ہوگی، لیکن ناقص ضرور کہلائے گی، اب رہا یہ امر کہ اختلاف کیوں ہے، سو اس کا سبب صرف طریق استدلال ہے۔ یعنی جن احادیث سے شوافع و حنابلہ اس کی فرضیت ثابت کرتے ہیں، انھیں سے حنفی اُس کا صرف واجب ہونا قرار دیتے ہیں۔
فرض اور واجب میں یہ فرق ہے کہ جو بات کسی یقینی دلیل سے ثابت ہو جاتی ہے اسے فرض کہتے ہیں اور جس پر کوئی یقینی دلیل نہیں ہوتی اس کو واجب سمجھتے ہیں۔ پھر جو احادیث قرأت سورۂ فاتحہ کے متعلق پائی جاتی ہیں وہ ایسی ہیں کہ امام شافعی نے ان سے اس کی فرضیت

ثابت کی اور امام ابو حنیفہ نے صرف وجوب ۔ اس لئے اس اختلاف سے نہ مذہب اسلام پر کوئی حرف آتا ہے اور نہ ان لوگوں کی نیتوں پر کوئی حملہ ہو سکتا ہے۔

امام شافعی نے جن احادیث سے فرض ہونے پر استدلال کیا ہے ان میں سب سے زیادہ کھلی ہوئی حدیث وہ ہے جسے بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے اور جس کے الفاظ یہ ہیں :۔ "لاصلوٰۃ لمن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب" (اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو سورۂ فاتحہ نہیں پڑھتا) امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ یہاں صلوٰۃ سے مراد صلوٰۃ کامل ہے، یعنی سورۂ فاتحہ کے ترک سے نماز کامل نہیں ہوتی۔ اور یہ تاویل اس لئے کی جاتی ہے کہ نص قطعی (کلام مجید) میں قرأت کے متعلق صرف یہ حکم ہے کہ :۔ "فاقرؤا ماتیسر من القرآن" اور جس جگہ قرآن و احادیث میں تعارض پایا جائے گا تو کلام اللہ کو ترجیح دے کر اس حدیث کو رد کر دیا جائے گا۔ یا پھر کوئی تاویل اس کی کرنی پڑے گی۔ علاوہ اس کے امام ابو حنیفہ کی موافقت میں ایک اور بڑی زبردست دلیل یہ موجود ہے کہ رسول اللہ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ :۔ "من کان المعا فقراۃ الامام لہ قرأۃ" یعنی مقتدی کو قرأت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اگر سورۂ فاتحہ کی قرأت فرض ہوتی تو امام کے پیچھے بھی اس کا پڑھنا ضروری ہوتا حالانکہ رسول اللہ نے صاف صاف ارشاد فرمایا ہے کہ اس کی ضرورت نہیں۔ اسی لئے امام ابو حنیفہ نے حدیث مذکورۂ بالا سے یہ تاویل کی کہ وہاں صلوٰۃ سے مراد صلوٰۃ کامل ہے۔

ہر چند موخر الذکر حدیث کے متعلق شافعی محدثین نے بہت کچھ چہ میگوئیاں کی ہیں اور اس کو مرفوع بتاتے ہیں لیکن موطائے امام محمد میں جس طرح اس کی روایت بیان کی گئی ہے وہ مسلسل رسول اللہ تک پہونچتی ہے اور اس لئے اس کو مرفوع نہیں کہہ سکتے۔ شوافع نے ایک حدیث اور بھی پیش کی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ نے امام کے پیچھے بھی سورۂ فاتحہ کی قرأت کو ضروری قرار دیا ہے لیکن وہ حدیث اپنے استناد کے لحاظ سے اس قدر قوی نہیں ہے، امام رازی نے امام ابو حنیفہ پر اس بات میں مختلف اعتراض کئے ہیں، لیکن وہ سب کمزور وضعیف ہیں۔

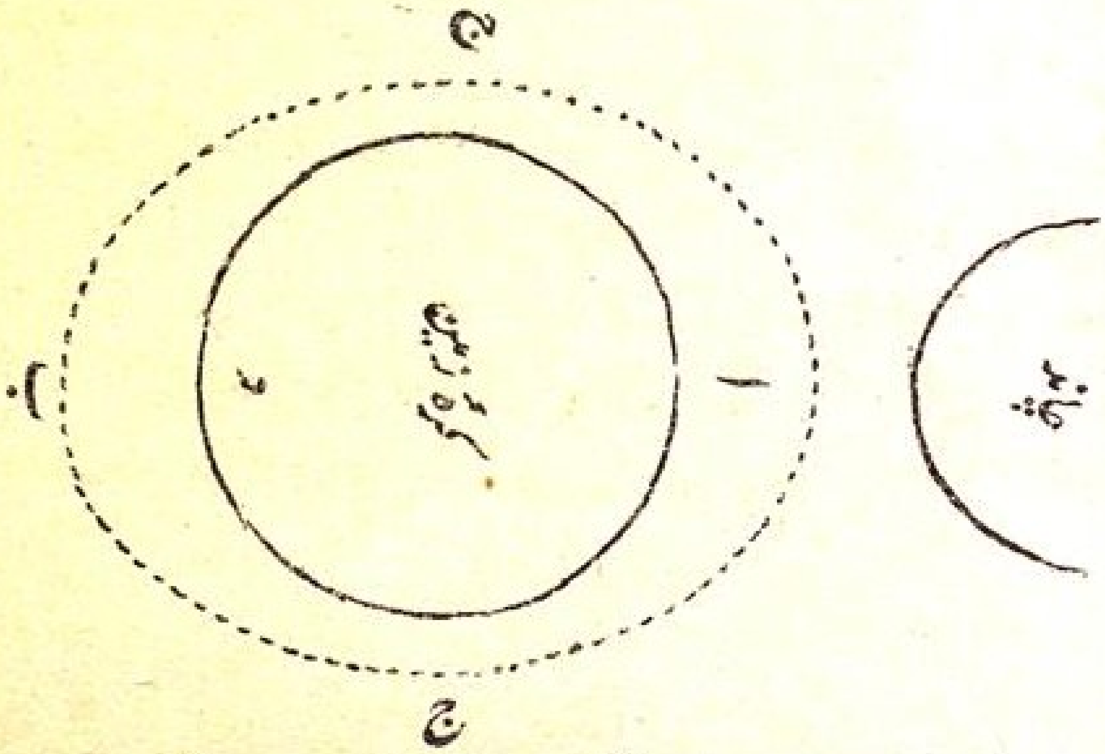
ہالہ اور مدوجزر

چاند کے ہالہ کو شگون بد سمجھنا ایام جاہلیت کا عقیدہ ہے اور اب کوئی پڑھا لکھا انسان اس کو صحیح نہیں سمجھ سکتا کیونکہ ہالہ پڑنے کا سبب یہ ہے کہ کسی وقت ہوا میں چھوٹے چھوٹے بلورات برف کے پیدا ہو جاتے ہیں یعنی برف جم کر بلوری ٹکڑوں کی سی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ پھر جب نوران کے اندر سے گزرتا ہے تو وہ ترچھا ہو کر ۲۲ درجہ کا زاویہ بناتا ہوا نکلتا ہے اور دیکھنے والے کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چاند کے گرد و پیش ۲۲ درجہ کے فاصلہ پر مختلف نقطوں سے روشنی پیدا ہو رہی ہے پھر جس طرح چاند کے گرد ہالہ بنتا ہے اسی طرح آفتاب کے گرد بھی پیدا ہوتا ہے اور چونکہ بلورات کی شکل مختلف ہے اس لئے ان کے اندر سے روشنی نکل کر مختلف شکل و صورت کے ہالے بناتی ہے، بعض دفعہ یہ روشنی ایسی شکل اختیار کر لیتی ہے جیسے آفتاب کے دو نورانی سینگ نکلے ہوئے ہیں اور (اسی کو دیکھ کر قدیم مصریوں نے اپنے ہاں کے نقوش میں سینگ بنائے تھے)۔ (۲) جو لوگ ساحل کے رہنے والے ہیں انھیں معلوم ہے کہ سمندر روزانہ دو مرتبہ گھٹتا ہے اور دو مرتبہ بڑھتا ہے۔ سمندر کے اس بڑھنے کو مد اور گھٹنے کو جزر (یا جوار بھاٹا) کہتے ہیں۔ ایک خاص بات مدوجزر کے متعلق یاد رکھنے کے قابل یہ ہے کہ اگر مد مثلاً پہلی جون کو ظہر کے وقت انتہائی قوت کے ساتھ ہوگا تو دوسرے دن بعد ظہر اس کی قوت ظاہر ہوگی یہاں تک کہ ایک ہفتہ کے بعد (۷ جون کو) جزر ظہر کے وقت ہوگا اور مد غروب کے وقت۔ اور دو ہفتے کے بعد پھر مد اپنی اصلی وقت ظہر کو نظر آئے گا اور اسی طرح ہوتا رہے گا، اس سے یہ ثابت ہوا کہ مدوجزر کا دور

اور یہ دلیل ہے اس امر کی کہ چاند سے مد و جزر کا تعلق ضرور ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ ہر ہفتہ مد و جزر کے زور میں بھی اختلاف ہوتا ہے، مثلاً اگر آج مد اپنی پوری بلندی اور جزر اپنی انتہائی پستی کے ساتھ ظاہر ہوا ہے تو ایک ہفتہ کے بعد اس بلندی و پستی میں کمی ہو جائے گی اور دوسرے ہفتہ پھر وہی کیفیت پیدا ہو گی۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ چاند کے گھٹاؤ بڑھاؤ کے ساتھ مد و جزر کا تعلق ہے۔

چاند کے ساتھ مد و جزر کے تعلق کو قبل مسیح ایک ہزار سال اہلِ چین نے دریافت کر لیا تھا لیکن جس نے سب سے پہلے اس کو تاثیر قمر کا نتیجہ بتایا وہ لاپلاس فلکی تھا جس کی پیروی اسحاق نیوٹن اور تمام علماءِ فلک نے کی، اور خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جس طریق سے تمام اجسام میں باہم دگر کشش پائی جاتی ہے اسی طرح چاند اور زمین بھی تجاذب (باہمی کشمکش) پائی جاتی ہے لیکن چونکہ زمین جامد ہے اس لئے اس کے اجزاء میں تو حرکت نہیں ہوتی لیکن سمندر کا پانی چاند کے مقابل ہو کر کھنچنے لگتا ہے پھر یہ ظاہر ہے کہ جب پانی ایک طرف کو زیادہ کھنچے گا تو دوسری جگہ کا پانی کم ہو جائے گا اس لئے یہ ضروری ہے کہ اگر ایک جگہ سمندر میں مد ہو گا تو دوسری جگہ جزر ہو گا۔ یہاں تک تو بات صاف ہے، لیکن اک ذرا پیچیدگی اس بات کے سمجھنے میں ضرور پیدا ہوتی ہے کہ جب ایک مد ایک سمت میں زمین کے ہوتا ہے تو اس کے بالکل مقابل دوسری سمت میں کیوں ظاہر ہوتا ہے جبکہ وہ حصہ چاند سے نہایت بعید فاصلہ پر واقع ہے۔ ذیل کی شکل پر غور کیجئے تو یہ بات زیادہ آسانی سے سمجھ میں آئے گی اس شکل میں مقام ا چاند کے مقابل واقع ہے اس لئے یہاں کا مد تو سمجھ میں آجاتا ہے، لیکن بالکل دوسرے سمت میں بمقام ب کیوں ہوتا ہے۔



اس کا سبب یہ ہے کہ چاند کی کشش صرف پانی ہی کو نہیں کھینچتی بلکہ زمین کو بھی اپنی طرف کھینچنا چاہتی ہے۔ لیکن چونکہ وہ حصۂ زمین جو چاند کے مقابل واقع ہے بہ نسبت پانی کے زیادہ دور واقع ہے اس لئے چاند کی کشش پانی پر زیادہ اثر کرتی ہے۔ لیکن دوسری سمت میں زمین بہ نسبت پانی کے قریب ہے اس لئے وہ زمین کو کھینچنا چاہتی ہے اور ج، ج کے مقابل کا پانی جلد کھنچنے لگتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مقام ب پر مد ہو جاتا ہے اس لئے روزانہ دو مد ہوتے ہیں اور دو جزر جو چاند کے ساتھ ساتھ زمین کے چاروں طرف اپنی جگہ بدلتے رہتے ہیں۔

بعض مرتبہ جب چاند کے ساتھ آفتاب بھی اس کشش میں معاون ہو جاتا ہے تو مد و جزر نہایت قوی ہوتا ہے اور جب چاند کے خلاف اس کی کشش آکے پڑتی ہے تو مد و جزر ضعیف ہو جاتا ہے، معاون ہونے کی صورت یہ ہے کہ چاند اور آفتاب زمین کے ایک ہی سمت میں ہوں اور مخالف صورت یہ ہے کہ آفتاب چاند کے بالکل مقابل جانب زمین کے دوسری طرف واقع ہو، چاند اور آفتاب کی قوت مد کے مقابلہ میں ۱۱۔ اور ۵ کی نسبت رکھتی ہے اس لئے جب دونوں کی قوتیں متحد ہو جاتی ہیں تو مل کر ۱۶ ہو جاتی ہیں اور مخالف صورت میں چاند کی قوت باندازہ ۵ گھٹ کر صرف ۶ رہ جاتی ہے اور اسی لئے اس صورت میں مد ضعیف ہوتا ہے۔

مونٹ کارلو

مونٹ کارلو کو قمار خانہ کے بجائے "بلدۂ قمار" کہنا چاہئے، جہاں سوائے قمار بازی کے اور کچھ نہیں ہوتا اور جہاں رات دن یہی مشغلہ رہتا ہے، کازینو جہاں مونٹ کارلو میں قمار بازی ہوتی ہے کیونکر قایم ہوا؟ اس کی داستان عجیب و غریب ہے۔

پیرس میں ایک شخص (فرانسوا بلان) قہوہ خانہ کا ملازم تھا۔ ایک مرتبہ اس پر جعلی نوٹوں کے بنانے کا الزام قایم ہوا اور جیل بھیجدیا گیا جب وہاں سے رہا ہو کر واپس آیا تو اس نے ایک قمار خانہ جاری کر دیا جس سے اس کو خاصہ نفع ہوا، وہ سنا کرتا تھا کہ مونٹ کارلو نہایت اچھی جگہ ہے اور امراء و سیاح دور دور سے وہاں آتے ہیں اس لئے وہ وہاں پہونچا اور وہاں کے امیر کے سامنے تجویز پیش کی کہ یہاں ایک قمار خانہ قایم کرنا چاہئے، امیر نے اس کو پسند کیا کیونکہ یہ امراء کے لئے زیادہ باعث کشش بات تھی، چونکہ یہ شخص بہت ذہین تھا اس لئے اس نے سوچا کہ جب تک مونٹ کارلو کے رہنے والے رضامندی ظاہر نہ کریں کامیابی نہیں ہو سکتی، اور وہ اس پر راضی نہ ہو سکتے تھے کہ وہاں جائیں اور اپنا مال ضایع کریں اس لئے اس نے وہاں کے کاہنوں کو ملایا اور ان کے ذریعہ سے ترغیب دلائی اور ان کو روپیہ دیا تاکہ وہ قمار بازی کریں —— اسی طرح رفتہ رفتہ مونٹ کارلو دنیا کا سب سے بڑا قمار خانہ بن گیا۔

یہاں کے حوادث عجیب و غریب ہیں۔ ایک مرتبہ کوئی اسپینی یہاں آیا جس کے پاس صرف تین فرانک تھے لیکن جس وقت یہاں سے نکلا تو وہ ۱۲۵۰۰۰ گنی کا مالک تھا، اس نے قسم کھائی کہ اب جوا نہ کھیلوں گا، لیکن ایک دن اُسے کوئی ڈیوک ملا اور اس سے پوچھا کہ اتنا مال کیسے جمع کر لیا، اس نے بتایا کہ یہ صورت ہوئی اور اب میں نے قسم کھالی ہے کہ وہاں نہ جاؤں گا، ڈیوک نے کہا کہ تھوڑی سی رقم میری طرف سے لے کر جاؤ اور کھیلو۔ یہ اس پر راضی ہو گیا اور وہاں پہونچا بدقسمتی سے ڈیوک کی دی ہوئی ساری رقم ہار گیا اور چونکہ جوئے کا جن سر پر سوار تھا اس لئے اس کے ساتھ اپنا مال بھی سب کا سب کھو بیٹھا۔ اسکاٹلینڈ کے ایک شخص نے یہاں ۱۰۰۰۰ گنی ہاریں اور جب اپنے وطن جانے کی ہمت اس میں نہ رہی تو ۱۰ فرانک روز فرانسوا بلان نے اس کے مقرر کر دئے اور آخیر وقت تک اس کو دئے گئے جب مرا تو اس کی تجہیز و تکفین بھی اس نے اپنے صرف سے کی، یہاں کا قاعدہ ہے کہ جو شخص سارا مال ہار جاتا ہے اور اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں خودکشی نہ کرلے تو اس کے وطن پہونچانے کے مصارف قمار خانہ ادا کرتا ہے۔

قصر الحمراء

قصر الحمراء کی بنیاد ساتویں صدی کے وسط میں محمد ابن الاحمر نے ڈالی جس میں بعد کو اضافہ عمارتوں کا ہوتا رہا، یہ اندلس کا مشہور شہر غرناطہ میں ایک بلند مقام پر تعمیر ہوا ہے اور ۳۰ ایکڑ زمین کو محیط ہے۔ اس کا نام الحمراء یا تو اس وجہ سے قرار پایا کہ اس کا بانی ابن احمر تھا یا اس لئے کہ اس کے پتھروں اور اینٹوں کا رنگ سرخ تھا۔

قصر الحمراء اسلامی فن تعمیر کا عجیب و غریب نمونہ ہے اور اس عمارت کی خصوصیت خاصہ یہ ہے کہ اس کے اندر داخل ہوتے ہی ایک انسان یہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ وہ بجائے اسپین کے دمشق میں موجود ہے اور اس کے ایک ایک دروازہ، ہر ہر ستون، ہر ہر گوشہ، ہر ہر ذرہ صحن سے روح شرقیت ٹپکی پڑتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ دنیا میں یہی ایک عمارت ہے جسے عربوں کی قوت و ثروت اور مجد و اعلیٰ کا صحیح مجسمہ کہہ سکتے ہیں۔ پھر اس کے ساتھ اس میں یہ خوبی بھی ہے کہ وہ دشمن کے مقابلہ میں محفوظ ترین قلعہ کا کام دیتا ہے۔

اس قلعہ میں متعدد صحن ہیں اور ان میں ایک صحن، صحن دریا صین کے نام سے مشہور ہے جس کے وسط میں ۱۰۰ فٹ لمبا حوض موجود ہے

جس کو چاروں طرف سے نارنج و ریاحین کے درخت احاطہ کئے ہوئے ہیں اور اس کے قریب میں وہ ہال ہے جو سفیروں کے لئے مخصوص تھا اور اس میں تخت رکھا رہتا تھا۔

قصر الحمراء نقوش ہندسی کی خوبی کی وجہ سے دُنیا میں بے مثل چیز سمجھا جاتا ہے علی الخصوص وہ حوض جس کے چاروں طرف شیر بنے ہوئے ہیں کہ اس کا عجیب و غریب ہندسہ تو سمجھ ہی میں نہیں آتا۔

نیو پلوٹنزم (افلاطونیت جدیدہ)

جس وقت ہم اسلام کے متعلق کسی مسئلہ پر غور کرتے ہیں تو لازمۃً ہمارے سامنے سرزمین عرب کا نقشہ آجاتا ہے اور بحث کا مبداء وہیں کی تاریخ قرار پاتی ہے، چنانچہ فلسفۂ اسلامیہ کی تاریخ پر تبصرہ کرتے وقت بھی بے اختیار ہم کو رجوع کرنا پڑتا ہے اسی ملک کی تاریخ کی طرف اور نیز اس امر کی جانب کہ قبل اسلام وہاں کی حالت اس مخصوص نقطۂ نظر سے کیا تھی۔ لیکن عرب قبل اسلام میں ہمیں کسی فلسفی کا پتہ نہیں چلتا۔ البتہ شعراء اور حکماء ضرور رہتے جن کے اقوال ملک میں بہت مقبول تھے طبیعی اسباب کی بناء پر انھوں نے محض ستاروں کے ضرور کچھ نام رکھ لئے تھے (کیونکہ رات دن کھلے ہوئے آسمان کے نیچے رہنے سے انھیں ستاروں کے مشاہدہ کا اکثر موقع ملتا تھا) لیکن اس میں کوئی علمی رنگ پیدا نہ ہوا تھا۔

جب ظہور اسلام ہوا تو اس وقت بھی فلسفہ کی نشو و نما کا کوئی موقع نہ تھا، کیونکہ اس وقت سارے ملک کے امیال و عواطف کا مرکز صرف حیات مذہبی اور سیاست دینی تھا۔ خلفائے راشدین اور اموئیین کے عہد میں بھی ۱۳۲ھ تک فضا کی حالت قریب قریب یہی رہی اور مسایل دینی کی اہمیت نے لوگوں کو کسی اور طرف متوجہ نہ ہونے دیا۔

"عیون الانباء فی طبقات الاطباء" میں بے شک بعض ایسے علماء کا ذکر پایا جاتا ہے جو اس میں کافی دستگاہ رکھتے تھے اور ابن خلکان نے خالد بن یزید اور جعفر الصادق کے حالات میں یہ بھی تحریر کیا ہے کہ علم الکیمیا اور طب میں انھوں نے بعض رسایل بھی مرتب کئے تھے لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ اس زمانہ کا ذوق عام علم و فلسفہ تھا۔

جب دولت اموئیین کے زوال کا زمانہ آیا تو اس وقت دینی مسایل کے متعلق جو بحث ہوتی تھی اس کا علم کلام اور ما بعد الطبیعۃ سے تھا یعنی یہ کہ انسان مجبور ہے یا مختار، کبائر کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے یا نہیں، قرآن مخلوقات میں شامل ہے یا نہیں؟ لیکن یہ تمام مباحث حقیقتاً سیاسی تھے جن کو مذہبی رنگ میں پیش کیا جاتا تھا اور اس لئے علم و فلسفہ کا اطلاق ان پر بھی نہیں ہو سکتا۔

جب دولت عباسیہ کے عہد میں فتوحات کا سلسلہ بہت وسیع ہو گیا اور حضارت اسلام عروج پر پہونچی تو علوم کی طرف بھی توجہ ہوئی، اور منصور، رشید، مامون کے زمانہ میں علوم یونانی عربی زبان میں منتقل ہوئے۔ ان علوم میں نہ صرف طب، ہندسہ، ہیئت شامل تھے بلکہ فلسفہ طبیعیات، الٰہیات، منطق، نفسیات اور سیاست و اخلاق کی کتابیں بھی ترجمہ کی گئیں اور اس طرح دوسری تیسری صدی ہجری افلاطون، ارسطو، قلیدس، بطلیموس اور جالینوس وغیرہ کی کتابیں عربی میں آگئیں، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو ہم اس عہد کو بھی اسلام کا عہد فلسفہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ سوا ترجمہ کرنے کے انھوں نے اپنی طرف سے کسی بات کا اضافہ نہیں کیا اور نہ کر سکتے تھے کیونکہ وہ ہنوز دور تراجم سے نہ گزر چکے تھے اور دور ابداع و اختراع ہمیشہ اس دور کے بعد آتا ہے۔ علم الکیمیاء، طب، عضویات اور معدنیات میں بے شک انھوں نے بعض ایسے قوانین کا اضافہ کیا جو علوم یونانی میں نہ پائے جاتے تھے، لیکن دیگر علوم میں (مثلاً منطق، نفسیات اور اخلاق) میں وہ بالکل فلسفۂ ارسطو اور افلاطونیۃ جدیدہ (Neo Platonism.) کے متبع تھے۔

سب سے پہلے مسلمانوں کو جس فلسفہ کی طرف توجہ ہوئی وہ یہی افلاطونیۃ جدیدہ کا فلسفہ تھا، یہ فلسفہ کی وہ شاخ یا قسم تھی جس میں

مذہب یا فلسفہ کو ملانے کی کوشش کی گئی تھی اور دوسری صدی عیسوی میں بمقام اسکندریہ ظاہر ہوا تھا۔ اس فلسفہ کے بانیوں کا مقصد یہ تھا کہ دینِ مسیحی کے ساتھ مذاہبِ شرقیہ سے مذاہبِ یونان علی الخصوص افلاطون کے مسلک کو ملا دیا جائے اور اس کی یہی وہ خصوصیت تھی جس نے مسلمانوں کو اپنی طرف مالوف کیا، کیونکہ ان میں مذہبیت زیادہ قوی تھی اور وہ اسی فلسفہ کی طرف متوجہ ہو سکتے تھے جس میں مذہب کا بھی کچھ رنگ پایا جائے۔ مسلمانوں نے جب افلاطونیۃ جدید کا مطالعہ کیا تو وہ اس سے اس درجہ متاثر ہوئے کہ بعد کو جب افلاطون وارسطو کے فلسفہ کا مطالعہ کیا تو اسی تاثر کے ساتھ جو پہلے سے ان کے دماغ میں پایا جاتا تھا۔

مسلمانوں میں سب سے پہلے جس نے اس لحاظ سے شہرت حاصل کی یعقوب الکندی تھا جو فیلسوف عرب کے نام سے مشہور ہوا اس نے ترجمہ و نقل کے ذریعہ سے عربی زبان کو فلسفہ کی بہت سی کتابوں سے مالا مال بنا دیا چنانچہ اخبار الحکماء اور فہرست ابنِ ندیم میں ۲۵۶ کتابیں اُس کی طرف منسوب کی گئی ہیں۔

اس کے بعد ابوالنصر فارابی رونما ہوا جو سیف الدولہ بن حمدان کے زمانہ میں پایا جاتا تھا۔ یہ کثیر زبانوں کا ماہر تھا اور علاوہ لغت و فلسفہ کے موسیقی و ریاضی کا بھی ماہر تھا۔ یہ تعلیماتِ ارسطو کا اتنا شایق تھا کہ اُس نے اس کی کتاب النفس کا سو مرتبہ مطالعہ کیا۔ چونکہ ارسطو کو معلم اول کہتے تھے اس لئے فارابی کو (اس لحاظ سے کہ وہ ارسطو کا بڑا مداح تھا) معلم ثانی کہنے لگے۔

فلسفۂ اسلامیہ جماعت اخوان الصفا کے تحریرات کا بھی خاص مرتبہ ہے۔ یہ چند لوگوں کی ایک جماعت تھی جنھوں نے اپنے آپ کو اخوان الصفا کے نام سے ظاہر کیا۔ اس جماعت کا مقصود یہ تھا کہ "جب تک فلسفۂ یونانیہ اور شریعۃ عربیہ کا آمیزہ نہ ہو جائے تکمیل حاصل نہیں ہو سکتی" اس جماعت نے متعدد رسالے لکھے جن میں تصوف اور افلاطونیۃ جدیدہ کو مخلوط کر کے پیش کیا گیا تھا۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ جماعت باطنی اسماعیلی طبقہ سے متعلق تھی۔ ان کا زمانہ چوتھی صدی ہجری کا وسط تھا۔

ان کے بعد ہی بوعلی سینا پیدا ہوا جس نے ایک فلسفی کی حیثیت سے بڑی شہرت حاصل کی۔ یہ نہ صرف طب کا ماہر تھا بلکہ الٰہیات و منطق کا بھی بڑا فاضل شمار کیا جاتا تھا۔ الغرض تیسری، چوتھی، پانچویں صدی ہجری میں یونانی فلسفہ اسی طرح مسلمانوں میں پھیلتا رہا حتٰے کہ ایک جماعت ایسی پیدا ہوئی جس نے الٰہیات کے متعلق ارسطو، افلاطون اور افلاطونیۃ جدید کی تعلیمات کا رد شروع کیا۔ یہ گویا علم کلام کی بنیاد تھی۔ اس سلسلہ میں علت و معلول، زمان و مکان، حرکت و سکون اور دور و تسلسل وغیرہ کی بحثیں شروع ہو گئیں اور متکلمین نے نہ صرف فلاسفہ بلکہ معتزلہ، زنادقہ اور حنابلہ وغیرہ کا بھی رد کیا۔ اس جماعت میں ابوالحسن اشعری، امام الحرمین اور باقلانی نے خاص شہرت حاصل کی۔ ان کے بعد غزالی آئے اور انھوں نے فلسفۂ یونانی کا نہایت غائر مطالعہ کر کے اس کی رد میں تہافت الفلاسفہ لکھی جس نے لوگوں کو خالص تعلیم دینی اور تصوف کی طرف مایل کیا۔ غزالی کے بعد پھر جتنے لوگ آئے انھوں نے غزالی ہی کا تتبع کیا۔

اندلس اور شمالی افریقہ میں بہ نسبت مشرق کے فلسفہ کو زیادہ ترقی ہوئی اور حکم ثانی کے زمانہ (نصف چوتھی صدی ہجری میں) علوم طبیعی، نجوم، طب، کتب فارابی، رسایل اخوان الصفا کا بڑا سرمایہ اندلس منتقل ہو گیا۔ یہاں کے فلاسفہ میں ابن ماجہ، ابوبکر بن طفیل، اور ابن رشد کو خاص شہرت حاصل ہوئی۔ ابن رشد نے غزالی کی رد میں تہافت التہافت لکھ کر پھر ایک مرتبہ لوگوں کا رُخ پھیر دیا اور فلسفہ کی گرم بازاری ہر جگہ نظر آنے لگی۔

جب چھٹی صدی ہجری آئی تو فلسفیانہ بحثوں کا مدار صرف اسلاف کے اقوال رہ گئے اور تحقیق و ابداع کی جگہ تقلید نے لے لی۔ بعد کو ابن خلدون نے ضرور اس داغ کو مٹایا اور فلسفۂ تاریخ و علم الاجتماع میں مجتہدانہ درجہ حاصل کیا۔ لیکن اس کے علاوہ پھر کوئی شخص نمودار نہ ہوا جو حقیقی معنی میں محقق کہلایا جاتا۔

بیدل کے بعض اشعار

بیدلؔ کے متعلق ملک میں دو مختلف رائیں پائی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس کے ہاں زبان کا کوئی لطف نہیں ہے خیالات میں ضرورت سے زیادہ آورد و تصنع ہے اور تخئیل کی بلندی غیر مناسب حد تک بڑھ کر معمہ ہو کر رہ گئی ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ بیدل کی شاعری زبان کی شاعری نہیں ہے بلکہ صرف تخئیل کی شاعری ہے اور چونکہ وہ بہت بلند ہے اس لئے ترکیب الفاظ اور اسلوب بیان میں پیچیدگی کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ مضامین کی بلندی متلزم ہے الفاظ و ترکیب کی ندرت کو اور چونکہ ابداع و اختراع کو ہر معمولی دماغ پسند نہیں کر سکتا اور نہ کچھ سمجھ سکتا ہے اس لئے اکثر لوگوں نے اس کے کلام کو مہمل کہدیا۔ میرا میلان طبع بھی یہی ہے کہ میں اس دوسری رائے کو پسند کروں بات یہ ہے کہ بیدل نے اپنی تمام تصنیفات میں خواہ وہ نظم کی ہوں یا نثر کی صرف ایک فلسفہ پیش کیا ہے اور وہ یہ کہ ذات باری کی کنہ تک پہونچنا امر محال ہے اور انسان اس باب میں بالکل عاجز ہے۔ اس سلسلہ میں اُس نے وحدت الوجود کو بھی اکثر جگہ بیان کیا اور صرف اسی ایک خیال کے تحت اُس نے ایسے ایسے بلند مضامین اور اس درجہ نازک و پاکیزہ جذبات سے کام لیا ہے کہ اُن تک ہر ذہن کی رسائی ممکن نہیں ہے۔ یقیناً زبان کا لطف بیدل کے کلام میں نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے کیونکہ اس کی شاعری کسی معمولی عاشق کی غزل سرائی نہیں ہے جس میں پیش پا افتادہ جذبات ہجر و وصال کا اظہار ہو بلکہ وہ بیان ہے اُن کیفیات کا جن کا تعلق اس مادی دنیا سے بالکل نہیں ہے اور اس کی شاعری ایک آواز ہے جو صرف اعماق روح سے پیدا ہوتی ہے اور جن کے قبول کرنے کے لئے وسیع ترین الفاظ کا ملبوس بھی تنگ نظر آتا ہے۔

یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ جب خیالات بلند، مضامین ارفع، جذبات نازک، کیفیات غیر معمولی اور وارداتِ قلب نادر ہوں گے تو اُن کے بیان کرنے کے لئے عام الفاظ اور معمولی ترکیبیں کبھی کار آمد نہ ہوں گی اور لا محالہ ان کے لئے کوئی جدید اسلوب بیان، کچھ نئے الفاظ اختراع کرنے پڑیں گے، اور اسی حقیقت کا اظہار ہے یہ کہنا کہ :-

کچھ اور چاہئے وسعت مرے بیاں کے لئے

لیکن عام طور پر نہ دماغ ہی ایسے ہوتے ہیں جو اس حقیقت کو سمجھ سکیں اور نہ ان کی قدامت پرستی ہی اس امر کی اجازت دیتی ہے کہ وہ ہر نئی بات کو بغیر "اُستاد" کے قبول کر لیں اس لئے بیدل کے کلام کو مہمل کہنے والے زیادہ نظر آتے ہیں۔ اسی کشمکش میں غریب اقبالؔ مبتلا رہا، جب تک اُردو میں اُس نے اظہار خیال کیا دہلی، لکھنؤ کی لسانیات بلائے جان بنی رہی، اور اب جبکہ فارسی ملبوس اختیار کیا تو زباں داں حضرات اس میں جھول بتاتے ہیں، حالانکہ جو کچھ وہ کہتا تھا نہ اس سے قبل لکھنؤ کا روزمرہ اُسے پیش کر سکا اور نہ ایرانی زباندانی میں اس کی کوئی مثال نظر آتی ہے۔ لیکن جو نگاہیں صرف سطح تک پہونچ کر رہ جاتی ہیں، یا جن کے نزدیک صرف ظاہری آب و رنگ ہی اصل چیز ہے وہ بطون و حقیقت کے سمجھنے سے عاجز ہیں اور اس لئے قابل عفو۔

ادبیات کا مسلمہ اُصول ہے کہ خیال کی نوعیت کے ساتھ طرز ادا کا بدل جانا ضروری ہے اور اگر کوئی شخص اس کا اہل نہیں ہے تو اس کو صحیح معنی میں ادیب نہیں کہہ سکتے۔ ڈپٹی نذیر احمد مرحوم کا ترجمہ قرآن اسی لئے پسند نہیں کیا جاتا کہ اُنھوں نے اس کو توبۃ النصوح بنانے کی کوشش کی اور شبلی کوئی فسانہ نہ لکھ سکے کیونکہ مراۃ العروس کی زبان پر اُن کو قدرت حاصل نہ تھی۔

جس طرح مذہب و سیاست دو علحدہ چیزیں ہیں، جس طرح تاریخ و فسانہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اُسی طرح اُن کے لئے طرز ادا بھی علحدہ ہونا چاہئے۔ ورنہ اگر اصل چیز صرف زباندانی ہو تو باقر علی داستان گو سے زیادہ سیرۃ نبوی لکھنے کا اہل اور انسائیکلو پیڈیا لکھنے کا مستحق لکھنؤ کے قمر و جاہ سے زیادہ کون ہو سکتا ہے۔

رنگ بیدل کو جو لوگ ناپسند کرتے ہیں وہ وہی حضرات ہیں جو اس اصول سے ناواقف ہیں اور ہر خیال کو ایک ہی لباس میں دیکھنا چاہتے

ہیں۔ پس یقیناً تنقید کی بے اعتدالی قیام معیار کی نامناسبت اور ذہن کی نارسائی ہے جس کو کوئی ذی فہم دماغ جو ہر چیز کو اس کی اصلی جگہ دیکھنے کا عادی ہے ہفوات سے زیادہ اور کچھ نہیں سمجھ سکتا۔

بیدل جس آسانی کے ساتھ اپنے مدعائے دشوار کو بیان کر جاتا ہے اس کا حال اس وقت معلوم ہوتا ہے جب کوئی دوسرا اس کے تتبع کی کوشش کرے غالب سے زیادہ سخن گو و سخن سنج کون ہو سکتا تھا لیکن "طرزِ بیدل میں ریختہ لکھنا" اس کو بھی قیامت ہو گیا البتہ چونکہ غالب کی فارسیت بہت بڑھی ہوئی تھی۔ اس لئے اس میں اکثر جگہ بیدل ہی کے چراغ سے کسب ضیاء کیا گیا اور بڑی حد تک کامیابی بھی ہوئی۔

بیدل کا کلام اپنے معنی کے لحاظ سے جس بلند مرتبہ کا ہے اسی طرح لفظی خصوصیات کے اعتبار سے وہ ایک خاص چیز ہے۔ ایک معمولی مضمون کو بھی وہ اپنے الفاظ و ندرتِ ترکیب سے آسمان پر پہونچا دیتا ہے۔ مثلاً قناعت کے مضمون کو لیجئے کہ ہر شخص نے اس پر خامہ فرسائی کی ہے لیکن بیدل محض اندازِ بیان سے اس میں ایسی ندرت پیدا کر دیتا ہے کہ مضمون کی فرسودگی کی طرف خیال ہی منتقل نہیں ہوتا۔ جب فرمانروائے حیدر آباد کی طرف سے نامہ طلب پہونچا تو بیدل نے اپنی قناعت کا اظہار کر کے وہاں جانے سے ان الفاظ میں انکار کیا:-

دنیا اگر دہند نہ جنبم زجائے خویش
من بستہ ام حنائے قناعت بہ پائے خویش

پہلے مصرعہ کا مضمون نہایت معمولی تھا لیکن دوسرے مصرعہ سے جو اس کی توجیہ کی گئی تو شعر عام سطح سے نہایت بلند ہو گیا۔

دوسری چیز جو بیدل کے لئے مخصوص ہے اس کے کلام کا توازن ہے، آپ مشکل سے کوئی شعر ایسا پائیں گے جس میں عدم توازن کا نقص پایا جائے توازن سے میری مراد یہ ہے کہ الفاظ کا اس قدر حسن کے ساتھ استعمال کیا جائے کہ سارا شعر موتی کی لڑی معلوم ہو اور اس میں کوئی لفظ ایسا نہ ہو جو ماقبل یا مابعد کے لحاظ سے غیر مناسب سمجھا جائے۔

تیسری خصوصیت بیدل کی یہ ہے کہ وہ دفتر کا دفتر چند الفاظ میں بیان کر دیتا ہے اور ہر چند بسا اوقات شعر کا تنگ میدان اس کو مجبور کر دیتا ہے کہ بہت سی درمیانی کڑیوں کو ترک کر دے، لیکن وہ بحیثیت مجموعی اپنے وسیع خیال کو ایسے رنگ میں پیش کرتا ہے کہ ذہن سامع از خود ان تمام متروک کڑیوں کو مربوط کر کے مدعا تک پہونچ جاتا ہے اور پھر اس کی لذت میں غرق ہو جاتا ہے۔

ذاتِ باری کے مظاہر کا تنوع اور باوجود خفاء کے اس کا ذرہ ذرہ سے ظہور یہ ایسا مسئلہ ہے جس کو قریب قریب تمام صوفی شعراء نے بیان کیا ہے لیکن بیدل کی قدرتِ شاعرانہ ملاحظہ ہو لکھتا ہے:-

تجدید ناز آشفتہ رنگ لباس آرائیت بے پردگی دیوانہ طرح نقاب افگندنت

وہ یوں بھی کہہ سکتا تھا کہ تیری لباس آرائی کے انداز کا وہ عالم ہے کہ ہر وقت اس سے نیا ناز پیدا ہوتا رہتا ہے اور تیری نقاب افگنی کی ادا کا وہ رنگ ہے کہ اس سے زیادہ بے پردگی اور کوئی نہیں ہو سکتی لیکن اس نے پہلے مصرعہ میں لفظ آشفتہ اور دوسرے میں دیوانہ کہہ کے شعر کو اس حد تک پہونچا دیا کہ اس سے زیادہ ترقی ناممکن تھی۔ تجدید ناز کے متعلق یوں کہنا کہ وہ رنگِ لباس آرائی کی فریفتہ ہے اور بے پردگی کو "طرحِ نقاب افگنی" کا دیوانہ کہنا، مضمون کو جس قدر بلند کر دیتا ہے ارباب ذوق سے مخفی نہیں۔

اسی زمین میں اسی مفہوم کو دوسرے شعر سے یوں ظاہر کیا ہے:-

ہر جا بروں جوشیدۂ خود را بخود پوشیدۂ در نورِ شمعت مضمحل فانوسی پیراہنت

"شمع کے فانوس کا مضمحل ہو کر شمع کے چھپانے میں کامیاب نہ ہونا" ایسی زیادہ بلند بات نہ تھی لیکن "خود را بخود پوشیدۂ" کہہ کر یہ ثابت کرنا کہ وہ فانوس بھی خود تیری ہی ذات ہے اور ذات بھی وہ جس کا حال یہ ہے کہ "ہر جا بروں جوشیدہ است" ذہن کو خیال کی اس حد تک پہونچا دیتا ہے کہ اس کے آگے پرواز محال معلوم ہوتی ہے۔ اسی غزل کا ایک شعر ہے:-

در نو بہار لم یزل جوشید از باغِ ازل — نہ آسماں گُل در بغل یک برگ سبز گلشنت

معترض سے کہئے کہ "نہ آسمان گُل" کی ترکیب کو یہاں سے علٰحدہ کرکے کوئی دوسرا لفظ یا فقرہ استعمال کرے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ لفظ جوشید کے ثبوت کو تکمیل تک پہونچانے والا ہو۔ کیا اس میں کامیابی ممکن ہے؟ ہرگز نہیں۔

بیدل کی قدرت شعر گوئی کا ثبوت مشکل زمینوں میں زیادہ ملتا ہے۔ بعض بعض ایسے پیچیدہ ردیف قافیے کی غزلیں ہیں کہ اُن میں کسی بڑے شعر کا نکلنا بھی دشوار معلوم ہوتا ہے، لیکن بیدل وہاں بھی اسی طرح خلاق معانی نظر آتا ہے اور اس کی چُست ترکیبوں کا وہی عالم ہے۔ ایسی ہی ایک مشکل زمین کا مطلع ہے :-

تمام شوقیم لیک غافل کہ دل براہِ کہ میخرامد — جگر بداغ کہ می نشیند نفس بآہِ کہ میخرامد

فلسفہ وہی ہے اور خیال وہی کہ کنہ حقیقت باری کا علم حاصل نہیں ہوسکتا لیکن اندازِ بیان ملاحظہ ہو اور اس کے ساتھ زمین کی دشواری پر نگاہ کرکے ردیف و قافیہ کا صرف دیکھئے کہ کتنا مربوط و دلنشین ہے۔

اپنے آپ کو پرتو نور ربانی کا ایک مظہر قرار دیکر دوسرا شعر لکھتا ہے :-

اگر نہ رنگ ازگُل تو دارد بہار موہوم ہستی ما — بپردۂ چاک ایں کتانہا فروغ ماہ کہ میخرامد؟

سچ ہے اُس مشت خاشاک سے زیادہ خوش قسمت کون ہو سکتا ہے جس کو وہ برق بے نیازی اپنا نشیمن بنانا پسند کرے۔ بیدل سمجھتا ہے کہ کب اُس برق کی بے نیازیاں متوجہ ہوسکتی ہیں اور اس لئے ایک عالمِ یاس میں کہتا ہے کہ اگر کوئی صورت اس کے حصول کی ہے تو صرف یہ کہ شاید کوئی نگاہ غلط انداز میسر آجائے۔

اس شعر میں ایک ایک لفظ کو دیکھئے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جوہری نے نہایت احتیاط سے نگینے جڑدئے ہیں اور اگر ایک لفظ بھی علٰحدہ کرکے دوسرا لفظ رکھدیا گیا، تو وہ رنگ جاتا رہے گا جو بحیثیت مجموعی ان تمام نگینوں کی آب و تاب سے پیدا ہو رہا ہے۔

کہاں تک عرض کروں، بیدل کا تو سارا کلام نظم ہو یا نثر اس لحاظ سے منتخب ہے اور ساری عمر صرف کرنے کے بعد بھی ایک شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ اس کی لذتوں سے سیر ہوچکا ہے۔

شاید چہار عنصر کی ابتدا میں بہ سلسلۂ حمد وہ اس خیال کو ظاہر کرتا ہے کہ خدا کی حقیقت تک کون پہونچ سکتا ہے اور ہمارا یا کسی اور انسان کا اس کے بابت کچھ لکھنا یا اس کی حمد میں کسی خیال کا اظہار کرنا کیا وقعت رکھتا ہے۔

اسی خیال کو لکھتے لکھتے وہ ایک جگہ جوش میں آکر کہتا ہے کہ :-

"غبارے سطر آشفتگی بر ہوا نگاشت، پنداشت مصنفِ کتابِ آسمانم، پرکاہے بنیادِ غفلت برباد گزاشت، دانست منشی طومارِ کہکشانم"

یہ عالم اس کی نثر نگاری کا ہے۔ الغرض بیدل میرے نزدیک ایسا شاعر تھا جس کی مخالفت ملک میں ہوئی ضروری تھی، ورنہ آج اس کے کمال کی کوئی یقینی دلیل پیش نہ کرسکتے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں :-

(۱) نبود ہستی بے اثر چہ نقاب شق کنم از حیا — تو مگر بمن نظرے کنی کہ دمے عرق کنم از حیا

مطلب یہ ہے کہ میں اپنی بے اثر ناکارہ و فانی ہستی کو ظاہر کرنے کے لئے کیا نقاب اُٹھاؤں کہ مجھے ایسا کرتے ہوئے شرم آتی ہے یعنی میں کیا ہوں جو پردہ اُٹھنے کے بعد کوئی مجھے دیکھے گا۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی صورت مجھے اپنے آپ کو ظاہر کرنے کی ہوسکتی ہے تو صرف اس طرح کہ تو ایک نگاہ مجھ پر ڈالے اور میں ایک لمحہ کے لئے عرق انفعال بن کر آجاؤں مقصود یہ کہ یوں تو میں کچھ بھی نہیں ہوں، لیکن اگر تو کوئی نگاہ ڈالدے تو شاید تھوڑی دیر کے لئے ندامت کا سا پسینہ بن کر ظاہر ہوسکوں۔

(۲) اگرم دہد خط امتحاں ہوس کتاب نہ آسماں — مژہ برہم آرم ازیں و آں ہمہ یک ورق کنم از حیا

اس شعر میں بیدل نے دیگر مخلوقات عالم کے مقابلہ میں انسانی شرف کو نہایت خوبصورتی سے ظاہر کیا ہے اور کہتا ہے کہ اگر کتاب نہ آسمان

جرأت کرکے مجھ کو امتحان کی اجازت دیدے تو میں بغیر کسی پس وپیش کے سب کو ایک ورق حیا بناکر رکھدوں۔یعنی میرے وسعت خیال اور رفعت فطرت کو دیکھ کر وہ شرما جائے۔مقصود یہ ہے کہ کائنات کی کوئی وسعت انسانی قوت مطالعہ کی وسعت کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

(۳) نیست خرابات جنوں عرصۂ جولاں فسوں لغزشِ مستانہ خوش ست آبلہ بیپا نہ برآ

اس شعر میں بظاہر اشکال صرف "آبلہ بپانہ برآ" کی وجہ سے لوگوں کو معلوم ہوتا ہے لیکن اگر اس کو یوں پڑھا جائے "آبلہ بیپا، نہ برآ"، تو اشکال رفع ہوجاتا ہے۔اس میں "نہ برآ" فعل نہی ہے اور آبلہ بیپا' کی ترکیب ویسی ہی ہے جیسے بادیہ پیما' بادپیما وغیرہ اس لئے شعر کا مطلب یہ ہوا کہ "خرابات جنوں میں اگر آنا ہو تو لغزشِ مستانہ کے ساتھ آؤ' اس طرح نہ آؤ کہ معلوم ہو آبلہ بیپائی ہورہی ہے۔یعنی پھونک پھونک کر قدم نہ رکھو' آنا ہے تو بیدھڑک آؤ اور مستانہ وار آؤ۔

(۴) کف پائے حجلہ نشیں ما بہ خیال کرد کمین ما پئے آرزوئے جبیں ما بہ چراغ رنگِ حنا طلب

یہ شعر نازک ضرور ہے لیکن بلند نہیں مطلب یہ ہے کہ "اس وقت تو ایک معشوقِ حجلہ نشیں کے کفِ پا کی یاد نے ہمارے خیال پر غلبہ پالیا ہے اس لئے ایسی صورت میں ہماری آرزوئے جبیں اگر معلوم کرنا چاہتے ہو تو اُسے چراغ رنگ کی مدد سے تلاش کرو۔" "چراغ رنگِ حنا" صرف "کفِ پا" کی رعایت سے کہا گیا۔ مدعا صرف اتنا ہے کہ اس وقت ہماری جبیں سائی کا مقصود اگر کوئی ہے تو صرف پائے حنائی کا خیال۔

(۵) چو حباب غیر لباس تو چہ توقع وچہ ہراس تو نہ توانی و نہ قیاس تو چو کشند جامہ بپیکرت

مدعا یہ ہے کہ انسان تو جو اپنی زندگی کو امید وبیم میں بسر کررہا ہے' یہ سب فضول ہے کیونکہ خوف وامید جو کچھ ہے اس کا تعلق حباب کی طرح صرف ظاہری ملبوس سے ہے پھر جس طرح حباب کا ملبوس اُتر جانے کے بعد کچھ نہیں رہتا اسی طرح تیرا تعلق جب جسم سے نہ رہیگا۔ (جو اس کا ملبوس ہے) تو نہ تو رہے گا اور نہ تیرے قیاسات واوہام۔

(۶) زبلند وپست بساط رنگ اثرے نزد در آگہی کہ چہ بافت سبزہ کلاہ سرو چہ دوخت خندہ قبائے گل

بساط رنگ کے بلند وپست مناظر سے اثر پذیر ہونے کے بعد اتنا علم بھی حاصل نہ ہوسکا کہ سبزہ کلاہ سرو بنانے سے اور خندہ قبائے گل سینے سے عاری ہے۔ ظاہر ہے کہ سبزہ جو بہت پست ہے ترقی کرکے کلاہِ سرو نہیں بن سکتا، اور نہ خندۂ گل، گلؔ کی چاک قبا کو سی سکتا ہے، لیکن بساطِ رنگ کی کارگاہ اس قدر بیکار چیز ہے کہ وہاں رہ کر ہمیں اتنا بھی علم حاصل نہیں ہوسکتا۔

(۷) بہ خیال غنچہ نشستہ ام بخیال آئینہ بستہ ام ز دل شکستہ کجا روم چو بہار م آبلہ پائے گل

یعنی میں ایک غنچہ کے دھیان میں بیٹھا ہوا ہوں اور ایک آئینہ کے خیال سے وابستہ ہوں۔اور وہ غنچہ یا آئینہ میرا دل شکستہ ہے پھر اب میں اس کو چھوڑ کر کہاں جاسکتا ہوں کیونکہ میری حالت تو ایسی ہے جیسے بہار کو جس طرح پھول اُس کے پاؤں کا آبلہ ہے، اسی طرح یہ میرا دل میرے پاؤں کا چھالہ بنا ہوا ہے' نہ پھول بہار سے جدا ہوسکتا ہے اور نہ میرا دل مجھ سے۔

(۸) تو بدستگاہِ چہ آبرو ز طرب وفا کُنی آرزو کہ نساخت کاسۂ رنگ وبو بمزاج خندہ گدائے گل

تو کس اقتدار پر یہ آرزو کرتا ہے کہ مسرت وطرب تیرے ساتھ وفا کرے۔ گدائے گل یہ تو چاہتا ہے کہ خندہ حاصل کرے لیکن اپنے کاسۂ رنگ وبو کو اس قابل نہیں بناتا۔ مدعا یہ ہے کہ ہم خود اس کے اہل نہیں ہیں کہ مورد لطف وکرم ہوں' شکایت کس کی؟

(۹) بکجاست آنقدرم بقا کہ تاملے کنم وفا عرقِ خجالتِ فرصتم' نمِ انفعال زمانم

مجھ میں اس قدر بقا کہاں ہے کہ کوئی غور وتامل کرسکوں' میری ہستی تو گویا شرمندگی فرصت کا پسینہ اور انفعال زمانہ کا نم ہے یعنی میرا وجود تو ایسا ہے کہ اگر لفظ فرصت اس کے آگے استعمال کیا جائے تو وہ شرم سے عرق عرق ہوجائے۔

(۱۰) بفسردنم ہمہ تن الم بہ تردد آبلہ در قدم چو غبار داغ نشستنم' چو شرنگ ننگ روانیم

فسردگی کے لحاظ سے یکسر درد والم ہوں اور چلنے میں بالکل آبلہ پا' اس لئے کیا میرا بیٹھنا اور کیا میرا چلنا کہ اگر بیٹھوں بھی تو غبار

کی طرح جو حقیقتاً بیٹھنے کے لئے عار ہے اور چلوں بھی تو آنسو کے مانند جو فی الحقیقت ننگ روانی ہے اپنے آپ کو آبلہ درقدم کہکے سرشک سے تشبیہ دینا نہایت خوب ہے۔

کوہِ آتش فشاں اور زلزلہ

واقعہ یہ ہے کہ عالم میں کسی امر کی کُنہ تک پہونچنا اور "حوادثِ طبیعی" کے حقیقی اسباب تک ذہن انسانی کی رسائی ہوجانا دشوار ہے عقولِ انسانی جس قدر ترقی کرتی جاتی ہیں اتنی ہی زیادہ علمی مدلل توجیہیں پیش کی جاتی ہیں لیکن اُن میں کسی ایک کے متعلق یقین کے ساتھ حکم لگا دینا محال ہے۔

کل کسی واقعہ کا جو سبب ہم کو بتایا گیا تھا آج اُس میں پھر تبدیلی ہو جاتی ہے اس لئے کون کہہ سکتا ہے کہ آنے والے کل میں کوئی اور تازہ توجیہ نہ پیش کی جائے گی۔ ایک زمانہ تھا جب ایک قوم کے افراد یہی سمجھتے تھے کہ زمین ایک گائے کے سینگوں پر قایم ہے اور جب وہ گائے اپنے سر کو جنبش میں لاتی ہے تو زمین ہلنے لگتی ہے اور اُسی کا نام زلزلہ ہے۔ دوسری قوم نے اس میں تبدیلی کرکے یہ بتایا کہ زمین گائے کے سینگوں پر نہیں بلکہ مچھلی کی پشت پر قایم ہے اور مچھلی کی حرکت سے زمین بھی جنبش میں آجاتی ہے۔ خیر یہ تو عہدِ وحشت کی باتیں ہیں جن کو آج معمولی ذہن ودماغ کا انسان بھی صحیح نہیں سمجھ سکتا۔ لیکن موجودہ عہد علم وترقی میں بھی اس وقت تک کوئی سبب ایسا نہیں بتایا گیا جس پر ہمیشہ کیلئے ایمان لے آیا جائے ایک ربع صدی قبل کہا جاتا تھا کہ زمین کے اندر بہت سے پگھلے ہوئے مادے اور معدنیات موجود ہیں جس وقت اُن میں جوش پیدا ہوتا ہے تو پھوٹ نکلتے ہیں اور اسی کا نام "کوہ آتش فشاں" ہے، اسی طرح جب اُن کے بخارات محتبس ہو جاتے ہیں اور نکل نہیں سکتے تو زمین ہلنے لگتی ہے حتی کہ زمین پھٹ جاتی ہے اور وہ بُخارات نکل جاتے ہیں۔ حال ہی میں جب جاپان پر زلزلوں کا مسلسل حملہ ہوا تو کہیں کہیں سے یہ آواز بھی آئی کہ زلزلہ کا سبب معدنیات کا جوش نہیں ہے بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ زمین کا پانی جب رس رس کر مرکز زمین کی طرف پہونچتا ہے تو وہاں کی حرارت اور پگھلے ہوئے مادے کی گرمی سے مل کر شدید بخارات پیدا ہو جاتے ہیں اور جب وہ صعود کرتے ہیں تو زمین جنبش میں آجاتی ہے اور پہاڑوں سے آگ نکلنے لگتی ہے لیکن دنیا نے اس توجیہ پر بھی قناعت نہیں کی اور آفتاب ودیگر نجوم کی شدید حرارت کو اس کا سبب قرار دیا۔ الغرض اس وقت تک عقل انسانی مطمئن نہیں ہوئی ہے اور ایک زلزلہ کیا کسی حادثۂ طبیعی کے متعلق نہیں کہا جاسکتا کہ اس کا حقیقی سبب دریافت ہوگیا ہے۔ بہر حال آپ کے اطمینان کے لئے زیادہ سے زیادہ میں یہی کر سکتا ہوں کہ اس وقت کے طبقۂ علماء نے جو رائے قایم کی ہے اُسے آپ کے سامنے پیش کردوں عام اس سے کہ وہ صحیح ہو یا غلط۔ چنانچہ سر آلیور لاڈگ کی رائے کا ملخص پیش کرتا ہوں جو اس عہد کا بڑا زبردست ماہر طبیعیات خیال کیا جاتا ہے۔ وہ لکھتا ہے :-

"پہلے علماء کا خیال تھا کہ زمین کی ظاہری جلد گویا ایک باریک سا منجمد چھلکا ہے اور زمین کے اندر آتشی مادہ پگھلا ہوا موجود ہے اسلئے کبھی کبھی زمین کی جلد پھٹ جاتی ہے اور وہ مادہ خارج ہونے لگتا ہے جسے "کوہ آتش فشاں" کہتے ہیں بعض اس چھلکے کو بہت کم بتاتے تھے اور بعض اس کی دبازت ۸۰۰ میل ظاہر کرتے تھے۔ ان لوگوں کے پاس دلیل صرف یہ تھی کہ زمین کے اندر جس قدر زیادہ گہرے پر جائیے گا حرارت اتنی ہی زیادہ محسوس ہوتی جائے گی۔ پس ضروری ہے کہ بہت زیادہ گہرائی میں حرارت اس درجہ کی ہو کہ چٹانیں پگھل جائیں۔ لیکن گزشتہ ربع صدی میں مسئلہ مدو جزر پر کافی غور کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ زمین کا اندرونی حصہ پگھلا ہوا نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اُس پگھلے ہوئے حصہ میں بھی مدوجزر ہوتا اور زمین کا ہر ایک حصہ مد کے ساتھ پھول جایا کرتا اور جزر کے ساتھ پھر بیٹھ جاتا۔ اس لئے معلوم ہوا کہ زمین میں سوائے سمندروں کے اور کوئی رقیق حصہ موجود نہیں ہے اور اُس میں مدوجزر ہوا کرتا ہے اُنھیں علماء نے یہ قیاس قایم کرکے یہ بھی فیصلہ کیا ہے

کہ زمین کا سارا کرہ سخت اور ٹھوس ہے اور اندرونی چٹانیں پگھلی ہوئی نہیں ہیں۔ اگر اندرونی حصہ پگھلا ہوا ہوتا تو زمین کا بالائی خشک چھلکا اسکے اندر غرق ہوجاتا اور وہ رقیق آتشی مادہ سطح زمین پر پھیل جاتا۔ یہ بالکل صحیح ہے کہ زمین پہلے رقیق حالت میں تھی اور وہ آہستہ آہستہ سرد ہوکر منجمد ہوئی ہے لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اندرونی حصہ ہنوز رقیق ہے۔ اس کے منجمد ہونے کی صورت یہ ہوئی کہ پہلے زمین کی ایک تہ خشک ہوئی اور وہ ٹوٹ کر تہ نشین ہوگئی، اسی طرح پھر خشک ہوئی اور بیٹھ گئی یہاں تک کہ ساری زمین ایک کرہ جامد ہوگئی اور اس میں اس قدر برودت پیدا ہوگئی کہ جاندار پیدا ہوگئے۔

کوہِ آتش فشاں کا سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ زمین کی جلد کے اندر کہیں کہیں بہت سے خلا رہ گئے ہیں جن کے اندر شدید گرم مادہ بھرا ہوا ہے اور یہ حرارت بعض جواہر کے انحلال سے پیدا ہوتی ہے جن میں آفتاب اور دیگر نجوم کی شدید حرارت کی وجہ سے عظیم قوت پنہاں رہتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ زمین کا اندرونی حصہ حد درجہ گرم ہے اور احتمال ہوتا ہے کہ اگر وہ بالکل سیال نہیں ہے تو کم از کم شہد کی طرح ہے یا اُن جوامد کی مانند جو دباؤ سے رفتہ رفتہ ویسا ہی اثر قبول کرتے ہیں جیسے سیال چیزیں۔ چنانچہ جدید ترین رائے یہی ہے کہ زمین کی جلد میں زیادہ گہرائی پر اسی قسم کا مادہ موجود ہے جو ہے تو منجمد لیکن دباؤ پڑنے سے بہت عرصہ کے بعد رقیق سا ہوجاتا ہے۔ یہ بھی گمان کیا جاتا ہے کہ قارات زمین اس مادہ پر تیر رہے ہیں اور ہر چند یہ مادہ جامد ہے لیکن جب مرور زمانہ کے ساتھ اس میں انفعالی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو زمین کے دباؤ کے ساتھ ہی وہ ایک طرف اُبھر جاتے ہیں اور دوسری طرف دب جاتے ہیں۔ اس کی مثال میں انگلستان پیش کیا جاسکتا ہے جس کا ساحل ایک سمت میں اونچا ہوتا جارہا ہے اور دوسری سمت میں نیچا۔ جنوبی امریکہ میں جانب غرب کے اونچے اونچے پہاڑ اور شرقی جانب کے میدان سب اسی قسم کے مادہ پر تیر رہے ہیں اور چونکہ پہاڑوں کی جانب میدانوں کی طرف کثرت سے دریا بہہ کر جارہے ہیں اس لئے یقیناً ایک زمانہ ایسا آئے گا جب موجودہ توازن بگڑ جائے گا اور پہاڑوں کی سمت نیچی ہوکر میدانی حصے بلند ہوجائیں گے۔

پھر چونکہ اس نوع کا تغیر زمین کے نشیبی حصوں کے آس پاس زیادہ ہوتا ہے، علی الخصوص اُس مقامات پر جہاں اس اندرونی مادہ پر اوپر نیچے دونوں جانب سے دباؤ پڑے، اسی لئے زلزلہ اُن ساحلی مقامات پر زیادہ محسوس ہوتا ہے جہاں پہاڑ قریب میں واقع ہیں۔

قارات زمین کا اس مادۂ نیم رقیق پر تیرنا اس کو سب سے پہلے پروفیسر وگنر نے ظاہر کیا تھا اور اس نظریہ کی تفصیل میں ایک دوسرے پروفیسر نے کرۂ زمین اور چاند کے تعلق کو جن الفاظ میں بیان کیا ہے وہ بھی کم دلچسپ نہیں ہے وہ لکھتا ہے کہ جب زمانۂ تاریخ سے کروروں یا اربوں سال قبل چاند زمین سے جدا ہوا تو زمین میں نہایت وسیع و عمیق غار چھوڑ گیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب نہ زمین پر پایا جاتا تھا اور نہ ہوا کا وجود تھا زمین کی شکل بھی ایسی نہ تھی لاکھوں سال بعد زمین میں اتنی صلاحیت پیدا ہوئی کہ اس میں پانی پیدا ہوگیا اور رفتہ رفتہ یہ غار پُر ہوا۔ چونکہ یہ ضروری ہے کہ جب زمین کی کوئی سمت پھولے تو دوسری جانب بھی انتفاخ پیدا ہو اس لئے جب انتفاخ کی وجہ سے چاند زمین سے جدا ہوا تو اس کی مقابل جانب بھی زمین پھولی، لیکن چونکہ جامد مواد پھولنے کے بعد پھر دب جاتا ہے اور بڑا جسم سرد ہونے کے بعد اس کے اجزاء باہم جدا ہوجاتے ہیں اس لئے خشکی کے حصے ایک دوسرے سے علٰحدہ ہوگئے، چنانچہ امریکہ کی صورت بتاتی ہے کہ وہ کسی وقت میں افریقہ اور یوروپ سے متصل تھا۔ بعد کو جدا ہوکر علٰحدہ ہوگیا۔ اسی کے ساتھ چونکہ ایک مخفی قوت جدا شدہ اجزا کو جانب مغرب لے جاتی ہے اس لئے امریکہ کا ٹکڑا بھی مغرب جانب سرک گیا۔

چونکہ جدا شدہ حصہ میں فطرتاً شکن بھی پیدا ہوجاتی ہے اس لئے امریکہ کی سطح میں بھی جھُریاں پیدا ہوئیں اور اُسی سے پہاڑ بنے، جو پہلے بہت بلند رہے ہوں گے لیکن بعد کو طبیعی اثرات (گرمی، سردی، بارش وغیرہ) کے سبب سے دونوں جانب ساحلی صورت پیدا ہوگئی۔ زمین کا شرقی جانب جس میں افریقہ اور یوروپ شامل تھا چونکہ خلا کے پُر کرنے کی طرف مائل تھا اس لئے اُس جانب ساحلی طرف سے امریکہ جدا ہوا تھا اس میں نشیب پیدا ہوگیا۔

ایسے پہاڑوں کے رہنے والے جو کٹتے رہتے ہیں اس حقیقت سے واقف ہیں کہ اُن کی چٹانیں اکثر جدا ہوہوکر وادی میں گرتی رہتی

ہیں۔ چنانچہ جاپان اسی قبیل کا ملک ہے زلزلوں اور چٹانوں کے پھٹنے کے واقعات وہاں اسی لئے زیادہ رونما ہوتے رہتے ہیں۔ جب اس قسم کے شگاف چٹانوں میں پیدا ہو جاتے ہیں تو اُس سے شدید اہتزاز یا جنبش پیدا ہوتی ہے اور یہ جنبش زمین کی چٹانوں میں افقی جنبش پیدا کردیتی ہے جو موج کی طرح بڑھتی ہے اور اس سے مکانات گرنے لگتے ہیں اور اگر کبھی یہ جنبش سمندر کے اندر کی چٹانوں میں پیدا ہوتی ہے تو شگافوں کے رستہ سے پانی اندر پہونچتا ہے اور وہاں حرارت زمین سے مل کر بخار پیدا کرتا ہے جس سے زلزلہ کے ساتھ آتش فشانی بھی رونما ہوتی ہے۔

غالب کی مثنوی نگاری

جب کسی شاعر کا کلام ہمارے سامنے ہوتا ہے تو ہم اس کی قوت شاعری کا اندازہ یا اُس کا صحیح میلان طبع جن اصناف سخن کو دیکھ کر معلوم کرتے ہیں وہ غزل قصیدہ اور مثنوی ہیں (قطعہ و رباعی کا ذکر میں نے اس لئے نہیں کیا کہ محض قطعات و رباعیات کے لحاظ سے شہرت حاصل کرنے والے کم ہیں اور ایسے تو بہت ہی کم ہیں جن کے عمر کا ماحصل صرف یہی ہو) اور انھیں کا ذخیرہ اُردو فارسی میں کثرت سے موجود ہے میں کسی طرح ماننے کے لئے طیار نہیں کہ ایک شاعران تینوں اصناف سخن میں یکساں قدرت رکھ سکتا ہے کیونکہ بلحاظ شعر ہونے کے جس طرح یہ تینوں ایک ہی چیز نظر آتی ہیں، اسی طرح اپنے داعیات کے لحاظ سے ایک دوسرے کے منافی بھی ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا مقصود علٰحدہ ہے اور مقصود کی علٰحدگی حقیقتاً خیال کی علٰحدگی، زبان کی علٰحدگی ہے۔

قصیدہ و غزل کے فرق کو پیشِ نظر رکھ کر جب آپ غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ ایک کامیاب قصیدہ گو فیلسوف ہوسکتا ہے، خلاق معانی ہوسکتا ہے، ماہر لسانیات ہوسکتا ہے اور اگر اس کے دماغ کو مادی دنیا کے مطالعہ کا موقع ملے تو ایک کامیاب تاجر، ہوشیار ماہر سیاست اور موجد و مخترع بھی ہوسکتا ہے، لیکن اس سے ہمدردی کی توقع رکھنا اس کے اندر جذبۂ ایثار و فدویت کی جستجو کرنا، یا اس کا درستی اخلاق کی طرف مایل ہونا اور دنیا میں اپنے آپ کو رحمت و برکت کی صورت سے پیش کرنا خلاف عقل ہے، اسی طرح ایک اچھا غزل گو، محبت میں قربانیاں کرسکتا ہے۔ ایک مفید متمدن انسان بن سکتا ہے۔ روحانیت میں ترقی کرکے وہ ایثار کرنے والا مصلح اور اپنے اوپر تکلیف اُٹھا کر دوسروں کے لئے امن و سکون کی راہیں نکالنے والا مرد صالح بن سکتا ہے، لیکن اس سے یہ توقع کرنا کہ وہ مادی ترقی کی راہیں سوچے، سیاسیات میں ترقی کرے اور علوم و فنون کی اعانت کرے، بالکل عبث ہے۔

پھر جب ان دونوں کی راہیں اس قدر علٰحدہ علٰحدہ ہیں تو کیونکر ممکن ہے کہ ایک کامیاب قصیدہ گو، کامیاب غزل گو اور اچھا غزل کہنے والا اچھا قصیدہ خوان ہوسکتا ہے۔ خاقانی کا سارا کلام پڑھ جائیے۔ انوری کا سارا کلیات ختم کر جائیے لیکن سعدی کے ان دو شعروں میں کسی ایک مصرعہ کا بھی جواب آپ کو نہ ملے گا۔

سرو سیمینا بصحرا میروی — نیک بد عہدی کہ بے ما میروی
دیدۂ سعدی و دل ہمراہ تست — تا نہ پنداری کہ تنہا میروی

خاقانی، غم عشق کا ذکر بھی کرتا ہے تو ان الفاظ میں:-

غم تخم خرمی ست کہ در یکدل افگنم — دردیست جنس من کہ بیک دن در آورم

کہ اگر حقیقتاً کسی پر کوئی کیف محبت طاری ہو تو بھی اس شعر کو سنکر فوراً دور ہو جائے، الغرض قصیدہ و غزل کے معیار بالکل جدا جدا ہیں اور مجھے حیرت ہوتی ہے کہ وہ لوگ جو اچھی غزل کہہ سکتے ہیں کیونکر قصیدہ گوئی کی جرأت کرتے ہیں یا قصیدہ میں کامیاب ہونے والے غزل کی طرف کیوں مایل ہوتے ہیں۔

جس طرح قصیدہ و غزل کے لئے الگ الگ رنگ طبیعت درکار ہے اسی طرح مثنوی کے لئے بھی خاص دماغ چاہئے۔ مثنوی چونکہ بالکل مسلسل نظم ہوتی ہے اور اس میں واقعات سلسلہ کے ساتھ بیان کئے جاتے ہیں اس لئے اس میں وہی شخص کامیاب ہو سکتا ہے جو نہ صرف عام مطالعۂ جزئیات پر قادر ہے بلکہ بغیر کسی غیر ضروری رنگ آمیزی کے ان کو ظاہر کرنے کی بھی قدرت رکھتا ہے، کیونکہ اگر اس میں مبالغہ وغیرہ سے کام لیا گیا تو واقعات کی اصلی ہیئت خراب ہو جائے گی اور مثنوی کا حسن غارت۔ اس کے لئے ایک ایسے نقاش و مصور کی ضرورت ہے جو مختلف رنگوں کے امتزاج و تفریق کے اظہار و بیان پر بھی قادر ہے۔ اسی لئے مثنوی کی زبان کا سادہ اور اس کی تشبیہات کا سریع الانتقال الی الذہن ہونا بالکل ضروری ہے اس میں مغلق و دشوار الفاظ، پیچیدہ ترکیبوں کا پایا جانا بالکل ایسا ہی تکلیف دہ ہوتا ہے جیسے گرمی کی خنک چاندنی رات میں چاند کے اوپر بادل کا چھا جانا۔

اس مختصر بیان سے غالباً یہ امر واضح ہو گیا ہوگا کہ غزل، قصیدہ، مثنوی کی شاعری میں کیا فرق ہے اور ان تینوں کے لئے علیحدہ علیحدہ کن خصوصیات کا شاعر ہونا چاہئے، لیکن اسی کے ساتھ یہ شبہ ضرور پیدا ہوتا ہے کہ بعض ایسے شاعر بھی ہوئے ہیں جنھوں نے قصیدہ و غزل دونوں میں شہرت حاصل کی اس لئے اگر ان تینوں کے لئے اس قدر متباین طبائع درکار ہیں تو پھر اس جمع اضداد کے کیا معنی۔ یہ شبہ ایک حد تک بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقتاً نادرست ہے، کیونکہ اگر ایسے شعراء کے کلام کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ وضع تو ہوئے تھے صرف ایک ہی صنف سخن کے لئے لیکن کوئی ایسی خصوصیت جو عمومی طور پر سامع کے ذہن و خیال کو متوجہ کر سکتی ہے ان میں پائی جاتی تھی اور اس کے اشتراک نے ان کے تمام اصنافِ سخن کو فی الجملہ دلچسپ بنا دیا۔ علاوہ اس کے بعض ایسے شاعر بھی ہوتے ہیں جو قدرت کی طرف سے کسی صنف سخن کے لئے مخصوص دماغ لے کر نہیں آتے اور سب میں دخل دے سکتے ہیں۔ پھر چونکہ ان کا ذہن بہت رسا اور محل شناس ہوتا ہے اس لئے وہ ہر موقع کی خصوصیات کا لحاظ کر کے اپنے لئے کچھ نہ کچھ امتیاز پیدا ہی کر لیتے ہیں یا پھر ان میں کوئی ایسی خاص بات ہوتی ہے جس کا اظہار ہر صنف سخن میں ایک کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ ایسے شاعروں کے تسمیہ کے لئے انگریزی کا ایک لفظ (Factotum.) بہت موزوں ہے (جس کا ترجمہ فوربس نے ہرگنا، ہرآبی یا ہرکارہ کیا ہے)

اس کی مزید وضاحت کے لئے یوں سمجھ لیجئے کہ موسیقی داں طبقہ میں ایک جماعت دھرپدیوں کی کہلاتی ہے جو صرف اصولی طور پر ایک خاص گانے کی مشق کرتے ہیں اور اس میں ان کی زندگی صرف ہو جاتی ہے، بعض صرف خیال گاتے ہیں۔ بعض ٹھمری، لیکن بعض ایسے ہوتے ہیں جو دھرپد، خیال اور ٹھمری تینوں میں دخل رکھتے ہیں اور ان کی قدرتی خوش گلوئی کا اثر ہمیں اس قدر محو کر لیتا ہے کہ ہم سمجھنا ہی نہیں چاہتے کہ یہ شخص حقیقتاً ماہر کس چیز کا ہے۔ بالکل یہی حال بعض شاعروں کا ہے کہ اُن کی رنگین بیانی یا اسلوب ادا، یا کوئی ایسی ہی اور خصوصیت ہم کو اس درجہ متاثر کر لیتی ہے کہ ہم اُسے ہرگنا سمجھنے لگتے ہیں یا یہ کہ اس پر غور ہی نہیں کرتے۔

مثلاً سعدی اپنی غزل گوئی کے لحاظ سے یا خاقانی اور انوری قصیدہ گوئی کی حیثیت سے بالکل ایک ایسے دھرپدیے کی حیثیت رکھتے ہیں جس میں کوئی اور خصوصیت ایسی نہیں ہے جو ان کو موسیقی کے کسی اور صنف میں کامیاب بنا سکے، برخلاف اس کے امیر خسرو، عرفی اور غالب اس گوئیے کی طرح ہیں جس کی خوش گلوئی اُسے ہر رنگ میں کامیاب کر کے دکھا دیتی ہے۔ حالانکہ وہ ماہر کسی کا نہیں ہے یا صرف ایک چیز کا ہے۔

آپ نے عرفی کے کلام کا مطالعہ کیا ہوگا اور اس کے قصاید کو دیکھ کر یہ حکم لگایا ہوگا کہ یہ قصاید ہی کے لئے وضع ہوا تھا، حالانکہ حقیقت یہ نہ تھی میرے نزدیک وہ صرف رنگین غزل گوئی کے لئے پیدا ہوا تھا۔ (صحیح تغزل سعدی کا اس کے ہاں بھی نہیں) لیکن چونکہ زبان کی رنگینی، خیال کی لطافت، اسلوب بیان کی ملاحت ایک ایسی چیز ہے جو اپنا اثر پیدا کئے بغیر نہیں رہتی اس لئے ایک شخص اس کے قصاید میں ان خصوصیات کو دیکھ کر یہی سمجھنے لگتا ہے کہ وہ قصیدہ گوئی کے لئے پیدا ہوا تھا۔ یہاں ایک شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر عرفی صرف غزل گو شاعر تھا تو اس کا دیوان کیوں پھیکا ہے۔ لیکن اس کا سبب صرف یہ تھا کہ زمانہ کی ضرورت نے اس کو مجبور کیا تھا کہ وہ

قصاید ہی کی طرف توجہ کرے اور اپنے کمال کی قوت اسی صنف میں ظاہر کرے، چنانچہ وہ اس میں کامیاب ہوا اور تمام وہ رنگینیاں، تمام وہ حلاوتیں، تمام وہ لوچ جو غزل ہی کے لئے مخصوص ہیں اس کے قصاید میں پیدا ہو گئے۔ پھر یہ آپ کو اختیار ہے کہ اس کی ان نظموں کو آپ قصاید کہئے یا کچھ اور، لیکن میں تو اس کے قصاید کو ہمیشہ غزل سمجھ کر لطف اُٹھاتا ہوں۔

عرفی کے وہ قصاید جن میں سے قصیدہ کا تمام شوکت و دبدبہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، صرف چند ہیں لیکن وہ اپنی فطری غزلگوئی سے یہاں بھی مجبور ہو گیا۔ انھیں چندمیں سے اس کا ایک قصیدہ نعت میں ہے جو اس شعر سے شروع ہوتا ہے:۔

سپیدہ دم چو زدم آستیں بہ شمع شعور — شنیدم آیۂ استغفوا از عالمِ نور

اور یقیناً قصیدہ کا خالص رنگ رکھتا ہے، لیکن دوسرے شعر سے فوراً یہ رنگ اس طرح بدل جاتا ہے:۔

بدل زشاہدِ بزمِ ازل ندا آمد — کہ اے تمام وفا از رضائے مابس دور
زہے اطاعتِ حسنِ ادب خہے طاعت — کہ با اجازتِ مائی ز وصلِ ما مہجور
زیادہ زیں ہمہ حلالست دوری از برِ ما — اگر بجوصلہ تازی درآ بہ بزمِ حضور
طلب بیار دمترس از متاعِ منعِ کلیم — بساطِ عذر میار کہ نیستی معذور
اگر بجشمۂ مقصود دست عشوۂ ما — شکستِ ساغرِ امید او بسنگ فتور
نہ کوہی عطا بود عشق میداند — کہ بر کرشمۂ ما ننگ بود خلعتِ طور

اسی طرح کا ایک دوسرا نعتیہ قصیدہ ہے جو اس شعر سے شروع ہوتا ہے:۔

اقبالِ کرم میگزد ارباب ہمم را — ہمت نخورد نیشترِ لا و نعم را

کیسا پُر شوکت شعر ہے، لیکن دوسرا شعر ملاحظہ ہو:۔

از رغبتِ دنیا الم آشوب نگردم — زیں باد پریشاں نکنم زلفِ الم را

زلف کا خیال آہی گیا، اس سے زیادہ لطف وہاں پیدا ہوتا ہے جب اسی قصیدہ میں آگے چل کر وہ حدوث و قدم ایسے خشک الفاظ کا استعمال اس طرح کرتا ہے:۔

تقدیر بیک ناقہ نشانید دو محمل — سلمائے حدوث تو و لیلائے قدم را

یہاں بھی اس کا کام بغیر سلمیٰ اور لیلیٰ کے ذکر کے نہ چل سکا۔

یہ حال ان قصاید کا ہے جہاں وہ حدود غزل گوئی سے بہت بچ کر گیا ہے، لیکن جو قصاید اُس نے پوری تغزل کی کیفیت پیدا کر کے کہے ہیں وہاں تو ان جواہر پاروں کا انبار نظر آتا ہے۔ آپ نے اس کا وہ مشہور قصیدہ دیکھا ہوگا جس کا پہلا شعر یہ ہے:۔

جہاں بگردم و دردا بہ ہیچ شہر و دیار — نیافتم کہ فروشند بخت در بازار

اور اس میں آپ نے ان قسموں سے بھی لطف اُٹھایا ہوگا جو عرفی نے کھائی ہیں، پھر آپ ہی انصاف کیجئے کہ کیا غزل کے لئے اس سے زیادہ کسی اور کیفیت کی ضرورت ہے۔ سب سے پہلے وہ خدا کی قسم کھاتا ہے لیکن اس انداز سے:۔

بدان خدائے کہ در شہر بند امکان نیست — متاعِ معرفتش نیم ذرہ در بازار

اس کے بعد وہ اور چند قسمیں کھا کر آخر کار ان قسموں پر آجاتا ہے:۔

بہ عشوۂ کہ زلیخا بُرید از کفِ دست — بہ فتنۂ کہ مسیحا گزید از سرِ دار
بہ بُرقعِ مہِ کنعاں کہ بود حسن آباد — بہ حجلہ گاہِ زلیخا کہ بود یوسف زار
بہ آں متاع کہ گوہر فروشِ کنعانی — بمصر بُرد و لبالب ز حسن شد بازار

به آں دروغ که فرہادازو شہادت یافت　　به آں ترانه که منصور راکشید بدار
به ناقهٔ که به لیلےٰ خیال مجنوں برد　　به آں کرشمه که لیلیٰ بر آں نمود نثار
به تیشهٔ که بر اطرافِ صورتِ شیریں　　ہمه کرشمه تراشید و ریخت بر کہسار
به نیم قطره شرابے که بازمی ماند　　پس از پیاله کشیدن به ساغر از لبِ یار

کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ اشعار غزل کے نہیں ہیں۔ دوسرے قصیدوں کے اور چند اشعار ملاحظہ فرمائیے:۔

دمیکه لشکرِ غم صف کشد بجو نخواری　　دلم بناله دہد منصبِ علمداری
خراب نرگسِ مستانهٔ توام که نہد　　ہزار شیوهٔ مستی به طبع ہوشیاری
دراں دیار به سودا رود دلم که دہند　　جوے ملال به عمر ابد به بسیاری

از درِ دوست چگویم بچه عنواں رفتم　　ہمه شوق آمده بودم ہمه حرماں رفتم
دل و دین و خرد و ہوش و زباں بازم ده　　تا بگویم زدرِ دوست به ساماں رفتم
منم آں غنچهٔ پژمرده که از بادِ خزاں　　خنده برلب گره و سر به گریباں رفتم

بیاکه بادلم آں می کند پریشانی　　که غمزهٔ تو نکرد ست با مسلمانی
زدیده رفتی و مردم ہماں نفس فریاد　　که بے تو مردم وانگه چنیں بآسانی
کسے که تشنه لبِ نازِ تست میداند　　که موجِ آبِ حیات ست چینِ پیشانی
نه ہشت غمزهٔ اسلام دشمنت که دو روز　　محبّتِ تو کنم جمع با مسلمانی،
متاعِ حُسنِ تو سرمایهٔ تہیدستی　　خیالِ زلفِ تو مجموعهٔ پریشانی،
لبِ تو جرعه دهِ بادهٔ دل آشوبی　　غمِ تو شانه کشِ طرهٔ تن آسانی
گلِ کرشمه بخندد چو چشم باز کنی　　بہار عشوه بریزد چو رُخ بپوشانی

باز گلبانگِ پریشاں می زنم　　آتشے در عندلیباں می زنم
حجلهٔ گل بہرِ من بستند و من　　سر بدیوارِ گلستاں می زنم

میرے نزدیک یہ اشعار اور اسی قسم کے سیکڑوں شعر جن سے ''قصاید عرفی'' بھرا پڑا ہے بالکل رنگین غزل گوئی کے تحت آتے ہیں میں سلسلۂ کلام میں خدا جانے کہاں سے کہاں پہونچ گیا، بہر حال مدعا یہ ہے کہ بعض شاعر اپنے کلام میں بعض ایسی خصوصیات رکھتے ہیں کہ ان کے متعلق یہ حکم لگانا کہ ان کا صحیح رنگِ طبیعت کیا ہے، مشکل ہو جاتا ہے اور میری رائے میں غالب بھی انھیں میں سے ایک ہے۔

غالب کے فارسی کلام کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جزو اعظم اس کے کلام کا بھی یہی رنگین بیانی ہے اور یہی اس کے کامیابی کا راز ہے۔ ورنہ حقیقتاً وہ غزل گو تھا، نہ کہ قصیدہ گو، مثنوی تو خیر چیز ہی اور ہے۔ قصاید میں اس نے بالکل عرفی کی تقلید کی اور اتنی مکمل تقلید کہ مشکل سے دونوں میں امتیاز پیدا کر سکتے ہیں۔ چنانچہ وہ خود بھی اس کو محسوس کر کے کہتا ہے:۔

کیفیتِ عرفی طلب از طینتِ غالب　　جامِ دگراں بادهٔ شیراز ندارد

غزل میں اس نے نظیری اور بیدل کے رنگ کو اعتدال کے ساتھ ملا کر پیش کیا اور اس حُسن کے ساتھ کہ اس سے زیادہ ممکن نہ تھا بیدل سے فایدہ اُٹھانے کا اعلان اُس نے اپنے اُردو دیوان میں کیا ہے اور نظیری کی پیروی کو یوں ظاہر کرتا ہے:۔

زفیضِ نطق خویشم با نظیری ہمزباں غالب　　چراغے را که دودے ہست در سر زود در گیرد

مدعا یہ کہ جو شمع نظیری کی ذات سے روشن تھی اسے اب غالب نے روشن کیا ہے۔

اب رہا مثنوی کا مسئلہ، سو غالب یقیناً مثنوی کہنے کے لئے وضع نہ ہوا تھا اور نہ صحیح معنے میں اس نے کوئی مثنوی کہی، لیکن چونکہ بادۂ شیرازی کی اس کے ہاں کمی نہ تھی اس لئے مثنوی کے نام سے بھی اس نے جو کچھ کہا وہ رنگ و کیفیت سے خالی نہ رہا۔

کلیات غالب میں گیارہ مثنویاں نظر آتی ہیں جن میں دس تو ایسی ہیں جو بہت مختصر ہیں اور جن کا موضوع مدح، تقریظ اور تہنیت وغیرہ ہے جنھیں مثنوی سے کوئی علاقہ نہیں۔ گیارھویں مثنوی جس کا عنوان "ابر گہر بار" ہے، بے شک طویل بھی ہے اور موضوع و ترتیب کے لحاظ سے مثنوی کے تحت آتی ہے۔ اس میں حمد، نعت، منقبت، مناجات، حکایت، ساقی نامہ، مغنی نامہ سبھی کچھ ہے اور غالب کی طرف سے اگر کوئی کامیاب نمونہ مثنوی کا پیش کیا جا سکتا ہے تو یہی ہے۔

حمد و نعت یا مناجات کے لئے جس عجز و فتادگی کی ضرورت ہے وہ بے شک اس کے کلام میں پیدا نہیں ہوئی کیونکہ یہ اس کا رنگ نہ تھا لیکن جہاں تک جذبات کی بلندی، خیال کی پاکیزگی زبان کی حلاوت کا تعلق ہے وہ ان میں بھی پائی جاتی ہے۔ مگر اس مثنوی کا بہترین حصہ وہ ہے جہاں محشر کا منظر پیش کر کے خدا کے سامنے اپنی شکایات کا دفتر کھولتا ہے۔

ایک شاعر کے کلام کا بہترین حصہ وہ ہوتا ہے جس میں وہ بے اختیار ہو کر اپنے آپ کو ظاہر کرنے لگتا ہے اور مثنوی کے اس حصہ میں غالب نے اپنے آپ کو اس قدر تکمیل کے ساتھ ظاہر کر دیا ہے کہ اگر کوئی چاہے تو اس سے غالب کی زندگی کے تمام جذبات کا مطالعہ بیک وقت کر سکتا ہے۔ محشر میں نیکوں اور بدوں کے اجتماع کے ساتھ اپنے وجود کا ذکر کرتا ہے:-

بروزے کہ مردم شود انجمن،
شود تازہ پیوند جانہا بہ تن

رواں راہ نیکی نوا زندگاں
بسرمایۂ خویش نازندگاں

گہرہائے شہوار پیش آورند
فرو ہیدہ کردار پیش آورند

زنورے کہ ریزند و خرمن کنند
جہاں را بخود چشم روشن کنند

بہ ہنگامہ با ایں جگر گوشگاں
در آیند مشتے جگر تو شگاں،

زحسرت بہ دل بردہ دنداں فرو
زخجلت سر اندر گریباں فرو

دراں حلقہ من باشم و سینۂ
زغمہائے ایام گنجینۂ

در آب و در آتش بسر بردۂ
ز دشواریِ زیستن مردۂ

اس کے بعد اور بہت سے شعر لکھ کر کہتا ہے:-

حساب مے و رامش و رنگ و بوئے
ز جمشید و بہرام و پرویز جوئے

کہ از بادہ تا چہرہ افروختند
دلِ دشمن و چشم بد سوختند

نہ از من کہ از تاب مے گاہ گاہ
بدریوزہ رخ کردہ باشم سیاہ

یعنی کہاں تک ضبط کروں دل خون ہو گیا، اور پھر یوں بھی جب تو بغیر کہے سب کچھ جانتا ہے تو نہ کہنے سے کیا فایدہ۔ تجھے معلوم ہے کہ میں نہ کافر ہوں نہ گبر و ترسا نہ میں نے کسی کا خون کیا نہ راہزنی کی۔ البتہ اگر کوئی قصور ہوا ہے تو صرف یہ کہ شراب پی ہے، سو اس کا مواخذہ اگر کرنا ہے تو جمشید و بہرام وغیرہ سے ہونا چاہئے جن کی عمر ہی اس کی لطف میں بسر ہو گئی نہ کہ میں کہ کبھی مجبور ہو کر پی بھی تو گدائی کر کے اور اس شان کے ساتھ کہ:-

نہ بستاں سرائے نہ میخانۂ
نہ دستاں سرائے نہ جانانۂ

نہ رقصِ پری پیکراں بربساط
نہ غوغائے رامشگراں در رباط

اس کے بعد وہ اس خیال کو ظاہر کرتا ہے کہ خدا جانے کتنی بہاریں، کتنی برساتیں اور کتنی چاندنی راتیں بے سرو سامانی اور بادہ نوشی کی

حسرتوں میں گزر گئیں۔ اگر کبھی کوئی سامان مہیا ہوا بھی تو ''رقص بسمل'' کی طرح ناپائدار۔ نہ دنیا میں مجھے کوئی ایسا قدردان بادشاہ ملا جو مجھے مالامال کر دیتا نہ کوئی ایسا معشوق ملا جو اسباب لطف پیدا کر دیتا۔ غالب کے الفاظ یہ ہیں :۔

بسا روزگاراں بدلدادگی،
بسا نوبہاراں بہ بے بادگی

بسا روز باراں و شبہائے ماہ
کہ بودست بے مے بہ چشم سیاہ

افقہا پُر از ابر بہمن مہی
سفالینہ جامِ من از مے تہی

بہاراں و من در غمِ برگ و ساز
درِ خانہ از بینوائی فراز

جہاں از گل و لالہ پُر بوے و رنگ
من و حجرۂ و دامنے زیر سنگ

دمِ عیش جز رقص بسمل نہ بود
باندازۂ خواہشِ دل نبود

اگر تافتم رشتۂ گوہر شکست
وگر یافتم بادہ ساغر شکست

بہ گیتی درم بے نوا داشتی
دلم را اسیرِ ہوا داشتی

نہ بخشندہ شاہے کہ بارم دہد
بہر بار زر یل بارم دہد

نہ نازک نگارے کہ نازش کشم
بہر بوسہ زلفِ درازش کشم

اس کے بعد وہ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ اگر میں فردوس گیا تو بھی وہاں کیا خاک لطف آئے گا۔ اگر وہاں صبوحی پی بھی تو جام بلور زہرۂ صبح اور ابر کا جھوم جھوم کر آنا کہاں ؟ حور ملی بھی تو اس سے کیا لطف۔ معشوق کے ملنے کا لطف یہ ہے کہ پہلے اس سے فراق ہو، ہم بلائیں وہ گریز کرے، قسمیں کھائے اور وعدہ پورا نہ کرے اس کے علاوہ فردوس میں نظر بازی کا بھی کوئی لطف نہیں اور نہ وہاں دیوار میں کوئی روزن کہ اس سے جھانک تانک کی جائے وغیرہ وغیرہ۔

غالب اس خیال کو جس تاثر و کیفیت کے ساتھ بیان کرتا ہے اس کا حسن اسی کے الفاظ میں دیکھنا چاہیئے :۔

چو آں نامرادی بیاد آیدم،
بفردوس ہم دل نیاسایدم،

دلے راکہ کمتر شگفید بباغ
در آتش چہ سوزی بہ سوزندہ داغ

صبوحی خورم گر شراب طہور
کجا زہرۂ صبح و جام بلور

دم شیر دیہائے مستانہ کو
بہ ہنگامہ غوغائے مستانہ کو

سیہ مستی ابر باراں کجا
خزاں چوں نباشد بہاراں کجا

اگر حور در دل خیالش کہ چہ
غم ہجر و ذوقِ وصالش کہ چہ

چہ منت نہد ناشناسا نگار
چہ لذت دہد وصل بے انتظار

گریزد دم بوسہ اینش کجا
فریبد بہ سوگند و نیش کجا

برد حکم و نبود بلبش تلخ گوئے
دہد کام و نبود دلش کام جوئے

نظر بازی و ذوق دیدار کو
بفردوس روزن بہ دیوار کو

نہ چشم آرزومند دلالۂ
نہ دل تشنۂ ماہ پرکالۂ

اس کے بعد کہتا ہے کہ پھر جب نری حسرتوں اور ناکامیوں کا یہ عالم ہوگا تو

ز کایں داوری چوں بود
کہ از جرم من حسرت افزوں بود

مثنوی کے انداز میں گویا غالب نے اپنے اس شعر کی تفسیر بیان کی ہے۔

ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی ملے داد — یارب اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے

یا یوں کہئے کہ مثنوی کے اس حصہ کا خلاصہ اس شعر میں بیان کیا ہے۔

قصیدہ ہو یا غزل، غالب بادہ نوشی اور اس کے متعلقات کے بیان میں خالص ملکہ رکھتے تھے اور اسی لئے مثنوی میں جب یہ ذکر آگیا تو اس نے کلیجہ نکال کر رکھدیا، ورنہ یوں مثنوی کی بیانیہ شاعری کے لئے وہ وضع نہ ہوا تھا۔

عہدِ اسلام اور علم نجوم و فلکیات

فضا اور کواکب و نجوم سے دو علم متعلق ہیں جن میں سے ہر ایک کا موضوع بالکل جداگانہ ہے۔ ایک وہ جسے علم نجوم یا علم احکام نجو یا علم تنجیم کہتے ہیں اور دوسرا وہ جو ہیئت یا فلکیات کے نام سے موسوم ہے۔ پہلے کا مقصود گردش کواکب کو دیکھ کر پیشین گوئی کرنا ہے او دوسرے کا صرف اجرام فلکی کے متعلق علمی تحقیق و جستجو۔

علم تنجیم کو ارسطو نے علوم طبیعیہ کی شاخ قرار دیا ہے لیکن فارابی اور ابن خلدون وغیرہ نے اس کو علوم ریاضیہ میں شامل کیا ہے میرے نزدیک علم التنجیم کا جس حد تک تعلق ہیئت سے ہے اسے ریاضی کی شاخ سمجھنا چاہئے اور احکامات صادر کرنے کا حصہ ان علوم طبی سے وابستہ ہے جن میں علم فراست (قیافہ) علم الکیمیا اور علم تعبیر الرؤیا وغیرہ داخل ہیں۔

علم تنجیم کی بنیاد اس اعتقاد پر قایم ہے کہ تمام تغیرات "عالم کون و فساد" کے اجرام فلکی کی گردش سے وابستہ ہیں اور اس سلسلہ میں جس اصطلاحات مرتب ہوگئی ہیں اور جن کا علم آپ کو ہونا چاہیے، ان سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے دیگر علوم و فنون کی طرح اس ط بھی خاص توجہ کی اور ہیئت کی بہت سی اصطلاحات کی طرح، علم نجوم کے بھی تما اصطلاحات یوروپین لٹریچر میں انھیں سے لئے گئے۔

مسلم ماہرین علم نجوم نے زیادہ تر ان تین باتوں کی طرف توجہ کی۔ اول روزانہ واقعات زندگی کے متعلق سوالات کا جواب دینا۔ مثلاً یہ فلاں چیز ملے گی یا نہیں، فلاں شخص کہاں غائب ہوگیا ہے، فلاں چور پکڑا جائے گا یا نہیں وغیرہ وغیرہ اس کا اصطلاحی نام "مسایل" ہے۔ دو کسی کام کرنے کے لئے نیک ساعت بتانا جسے اصطلاح میں "تحویل سن المو الید" یا "تحویل سن العالم" کہتے ہیں۔

عرب کے مسلمانوں نے اس فن کو مختلف ذرایع سے حاصل کیا، یونانی ذرایع میں افلاطون، ویٹیس ویلنس (VETTIUS VALANS) ڈروتھیس سڈونیس (DAROTHEUS SIDONIUS.) ٹیوسر (TEUCER.) نتیاکوس (Antia chos.) مخصوص ط پر قابل ذکر ہیں۔ علاوہ یونانی ذرایع کے پہلوی اور ہندی کتابوں سے بھی انھوں نے مدد لی اور مصر، عراق اور شام میں جو زبانی روایات ا فن کے متعلق چلی آرہی تھیں ان سے بھی فایدہ اٹھایا۔ الغرض مسلمانوں کا علم تنجیم ان سب کا امتزاج تھا جو نہایت مکمل طریقہ سے ابو معش تصانیف میں پایا جاتا ہے۔

فلاسفہ و فقہا وغیرہ نے سوائے الکندی، فخر الدین رازی اور اخوان الصفا کے ہمیشہ اس علم کی مخالفت کی، لیکن عملاً یہ مخالفت بیک ثابت ہوئی اور تمام خلفاء و امراء کے دربار میں اہل تنجیم کا با اثر ہونا تاریخ سے ثابت ہے۔

اس فن میں ابو معشر کی مشہور تصنیف کے علاوہ الکندی کے رسایل جن میں اسلام کا زائچہ طیار کیا گیا تھا۔ علی بن رضوان کی شر افلاطون کی کتاب پر، احمد بن یوسف کی شرح کتاب الثمرہ پر، ابوالحسن علی بن ابی رجال کی تصانیف، سہل بن بشر ابوبکر الحسن بن الخصیب ابو علی یحییٰ بن الخیاط، محمد بن عمر بن الفرخان الطبری کی کتابیں جن کے ترجمے پہلے لاطینی زبان میں اور پھر یوروپ کی دوسری زبانوں ہوکر مشہور ہوچکے ہیں۔

علم الافلاک یا علم ہیئت میں مسلمانوں کی کاوشیں بہت زیادہ قابل قدر ہیں، یوں تو اہل عرب ظہور اسلام سے قبل ہی ہیئت کا کچھ نہ کچھ عملی علم رکھتے تھے جسے اُن کی صحرائی زندگی اور بدوانہ طرز معاشرت نے مجبوراً سکھا دیا تھا (کیونکہ رات کی سیاحتوں کا جن کا وہاں بہت زیادہ رواج تھا، انھیں بتا دیا تھا کہ چاند اور سورج کی جائے وقوع اور اوقات طلوع و غروب سے وقت اور موسم کا حال معلوم کر لیا کریں) لیکن علمی حیثیت سے اس کا رواج دوسری صدی ہجری میں ہوا اور اس کی ابتدا سنسکرت کی ان کتابوں سے ہوئی جو ۱۵۴ھ میں دربار خلافت تک پہونچیں۔ یہ کتابیں برہما گپتا کی تھیں اور انھیں کو پیش نظر رکھ کر ابراہیم حبیب الفزاری اور یعقوب بن طارق نے عربی میں اس فن کی کتابیں مرتب کیں اور ابوالحسن اہوائنری نے گردش سیارگان کا نقشہ بنایا ان کتابوں میں جس اصول پر نقشے دیئے گئے تھے اس کا نام انھوں نے السندہند رکھا، جو یقیناً سنسکرت لفظ سدھانتا کی بگڑی ہوئی صورت ہے۔ یہ اصول تقریباً پانچویں صدی ہجری تک قایم رہا۔

اس کے بعد پہلوی کتابوں اور نقشوں سے مدد لی گئی، چنانچہ عربی کا زیج شاہ یا زیج شہریار پہلوی نقشہ زیک شتروایار ہی کا مترادف ہے جو ساسانی حکومت کے زمانہ میں طیار ہوا تھا۔ تیسری صدی ہجری میں مسلمان ہیئت داں اس زیج کے زیادہ مایل تھے لیکن اسکے بعد اس کا رواج ختم ہو گیا۔

ہیئت میں یونانی اثر کو مسلمانوں نے بہت بعد میں قبول کیا لیکن صد درجہ استحکام کے ساتھ سب سے پہلے (Almagest.) کا المجسطی کے نام سے رواج ہوا جو زیادہ کامیاب چیز نہیں کہی جا سکتی لیکن اس کے بعد حجاج بن مطر اور حنین بن اسحاق نے زیادہ بہتر صورت میں اس خدمت کو انجام دیا۔ اس سلسلہ میں اور بعض مشہور یونانی ہیئت دانوں کی کتابوں کا ترجمہ کیا گیا۔

باقاعدہ رصدگاہوں کے استعمال کی ابتدا جندیشاپور میں (جو ایران کے جنوب و مغرب کا ایک مقام ہے) ہوئی اور احمد النہاوندی نے اپنی مشہور زیج المشتمل طیار کرنے کے زمانہ میں آلات رصدگاہ کا استعمال کیا۔

مامون الرشید عباسی کے زمانہ میں مسلمانوں کی ترقی اس فن میں اپنے عروج پر تھی۔ بغداد کی رصدگاہ میں یحییٰ بن ابی منصور کی نگرانی میں دربار خلافت کے ہیئت دانوں نے باقاعدہ گردش اجرام کا معائنہ کیا، المجسطی کے تمام اصول کی علمی تصدیق کی اور بہت سے مسایل ہیئت عملی طور پر حل کئے اور الزیج الممتحن طیار کیا جس کی تصدیق کوہ قاسیان کی رصدگاہ سے بھی کی گئی، عہد مامون الرشید میں تدمر اور الرقہ کے درمیان دائرۂ نصف النہار کے ایک درجہ کی پیمایش ایک مشہور واقعہ ہے عہد مامون میں محمد بن موسیٰ الخوارزمی بھی نہایت مشہور ہیئت داں ہوا جس کی زیج دو صدی تک رائج رہی۔

۸۵۰ء سے ۸۷۰ء تک موسیٰ بن شاکر کے تین بیٹوں نے خود اپنے گھر پر رصدگاہ قایم کر کے ہیئت کا مطالعہ کیا۔ اسی صدی میں شیراز، نیشاپور، سمرقند وغیرہ میں بھی رصدگاہوں سے کام لیا گیا۔ تیسری صدی ہجری میں ثابت بن قرۃ البتانی المہانی النائریزی وغیرہ مشہور ہیئت داں گزرے ہیں۔

سلاطین بوبیہ کے زمانہ میں بھی ایک رصدگاہ قایم ہوئی اور عبدالرحمٰن الصرفی، ابن الاعلم، ویجن بن رستم الکوہی، احمد الصاغانی اور ابوالوفا وغیرہ بڑے بڑے ہیئت داں دربار میں جمع ہو گئے۔ اسی زمانہ میں غزنہ میں البیرونی تھا جس کے کارنامے کافی مشہور ہیں

مصر میں باقاعدہ مطالعہ ہیئت فاطمی خلیفہ العزیز کے زمانہ میں شروع ہوا، اس خلیفہ نے قاہرہ میں ایک رصدگاہ قایم کی اور جایداد اس کے متعلق وقف کی گئی۔ اسی رصدگاہ میں ابن یونس نے اپنا مشہور ''الزیج الحاکمی'' طیار کیا۔ اسپین میں دسویں صدی عیسوی کے وسط سے اس طرف توجہ ہوئی اور شاہزادگان قرطبہ، اشبیلیہ اور طالیدہ نے بھی اس جانب اعتنا کیا یہاں جو تصانیف ہوئیں وہ پہلے اسپینی زبان میں اور پھر لاطینی میں منتقل ہوئیں۔ یہاں کے مشہور ہیئت داں مسلمۃ المجریطی، ابن السمح، جابر ابن افلح، اور الزرقانی تھے۔ شمالی افریقہ میں ہر چند کوئی باقاعدہ رصدگاہ قایم نہیں ہوئی تاہم بعض ہیئت داں وہاں ایسے پیدا ہوئے

جن کا نام تاریخ میں پایا جاتا ہے اور جن میں ابوعلی الحسن المراکشی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

شمالی ایران میں سلجوقیوں کا دربار بھی اس علم کے ماہرین سے خالی نہ تھا۔ چنانچہ جلال الدین ملک شاہ سلجوقی کے زمانہ میں بمقام نیشاپور رصدگاہ قایم ہوئی اور اس کے بعد الخزائنی نے زیجِ سنجری طیار کی۔

الک خانی خاندان کی مشہور خونریز و خون آشام ہستی ہلاکو نے بھی مراغہ میں ایک بڑی رصدگاہ نصیرالدین طوسی کی نگرانی میں طیار کرائی۔

علامۂ طوسی نے بارہ سال کے مطالعہ کے بعد زیج الکنعانی شایع کی۔ طوسی کا ایک شاگرد قطب الدین محمود الشیرازی بھی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

قاہرہ میں ایک شخص ابن الشاطر بڑا ماہر فلکیات پیدا ہو جس کے مرتب کئے ہوئے زائچے شام، مصر اور تمام شمالی افریقہ میں رائج ہوئے۔

تیمور کے پوتے سلطان الغ بیگ نے سمرقند میں ایک بہت بڑی رصدگاہ تعمیر کرائی جس میں جمشید الکاشی، قاضی زادہ الرومی اور علی القوشجی ایسے مشہور ماہرین فن مامور کئے گئے اور خود سلطان الغ بیگ نے کئی سال تک رصدگاہ کی صدارت کی مگر افسوس ہے کہ الغ بیگ کے ساتھ ہی اسلامی دنیا سے ہیئت کی اصلی شان مٹ گئی اور اس کے بعد صرف جنتریاں بنانے والے اور اوقات نماز بتانے والے لوگ رہ گئے۔

مسلمان ہیئت دانوں نے تقریباً بطلیموس کا تتبع کیا اور زمین کو ساکن مان کر دیگر اجرام فلکی کی گردش کو دائرہ وار تسلیم کیا۔ البتہ اسپین کے بعض فلاسفہ نے نظام بطلیموسی کی مخالفت کی۔ ان میں سب سے پہلا محمد بن یحیےٰ تھا جو ابن باجہ کے نام سے مشہور ہے۔ ابن طفیل نے بطلیموس اور ابن باجہ دونوں کی مخالفت کی۔ ابن رشد نے حرکت اجرام کو لولبی (Spiral) تسلیم کیا۔

الغرض مسلمانوں کے کارنامے علم ہیئت میں دیگر علوم ریاضیہ کی طرح کم نہیں ہیں اور یورپ کا بہت سا علمی ذخیرہ فلکیات کے متعلق مسلمانوں ہی کی کتابوں کا ترجمہ ہے۔

ہماری زندگی اور معاملات زندگی پر اجرام فلکی کا اثر ہوتا ہے یا نہیں، سو اس کا جہاں تک علمی تعلق ہے، انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ حوادث طبیعی کا تعلق زیادہ تر گردش سیارگان ہی سے ہے اور اب جبکہ فضا کی شعاعوں کے اثرات بداہتہً ثابت ہوتے جارہے ہیں اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ اہلِ زمین کی صحت و بیماری، ترقی و تنزل کا تعلق فضا اور مافی الفضا سے نہیں، لیکن کسی کا یہ خیال کر لینا کہ جو کچھ کرتے ہیں اجرام فلکی کرتے ہیں، بے شک لغو و مہمل ہے اور اسی خیال سے مذہب نے اہلِ نجوم کی پیشین گوئیوں کے خلاف احتجاج کیا۔ البتہ ان کو اگر بجائے فاعل کے دلایل و ذرایع مان لیا جائے تو کوئی حرج نہیں اور بڑی حد تک حقیقت سے بھی قریب ہے۔

غالب کی شاعری

شعر کی خصوصیات کیا ہیں؟ یعنی کس شعر کو صحیح معنی میں شعر کہہ سکتے ہیں؟ یہ سوال اس قدر قدیم ہے کہ اگر ہم چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ تنقید کے اولین احساس کے ساتھ یہ بھی وجود میں آیا تھا، اور اس لئے آپ جس زمانہ اور ملک کے لٹریچر کو اٹھا کر دیکھیں گے تو اس موضوع پر کافی سرمایۂ تحقیق نظر آئے گا۔

میں یہ کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ جس طرح حسن و جمال کے لئے کوئی خاص مادی معیار اس وقت تک قایم نہیں ہو سکا اسی طرح فن

فن یا اُصولِ فن کے لحاظ سے شعر کی خوبی کا اندازہ دشوار ہے۔ البتہ جس حد تک ذوق و وجدان کا تعلق ہے یہ کہا جا سکتا ہے کہ حُسن و شعر کی خوبی منحصر ہے صرف ناظر و سامع کے تاثر و کیف پر جو بالکل ذاتی و انفرادی چیز ہے اور اس پر کسی کا اعتراض کرنا بالکل خلاف محل ہے، جس طرح ایک حبشی کی محبوبہ یورپ میں قبیح ترین چیز سمجھی جاتی ہے اس طرح حبش میں سیمبران فرانس کو مبروص سمجھ کر اُن کی طرف سے منہ پھیر لیا جاتا ہے، اور یہی وہ راز ہے جس کی بناء پر آج تک یہ فیصلہ نہ ہو سکا کہ لکھنؤ اسکول کی شاعری قابلِ ترجیح ہے یا دہلی اسکول کی ایک شخص جس کا دل کیفیت عشق و محبت سے خالی ہے اس کے نزدیک میرؔ و دردؔ کی شاعری لایعنی ہذیان سرائی ہے اور دوسرا جو صرف حکایاتِ محبت ہی سننا چاہتا ہے، وہ امیرؔ و ناسخؔ کے دواوین کو مجموعۂ مزخرفات جانتا ہے میں نے ایسے لوگ بھی دیکھے ہیں جو میرؔ کا یہ شعر سن کر:-

اک نگہ سے بیش کچھ نقصان نہ آیا اسکے تئیں
اور میں بیچارہ تو اے مہرباں مارا گیا

گھنٹوں کے لئے بیکار ہو گئے اور وہ ملکوتی نفوس بھی میری نگاہ سے گزر چکے ہیں جن کے نزدیک "مرا سینہ ہے مشرق آفتاب داغ ہجراں کا" شاعری کا بہترین معیار ہے۔

بہرحال تنقیدِ شعر کے متعلق کوئی ایسا فیصلہ جس کو سُن کر ہر شخص سر تسلیم خم کر لے، نہ آج تک ہو سکا نہ آیندہ اس کا امکان ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی یقینی ہے کہ اگر کوئی شخص صحت عقل و فکر سے کام لے کر محض فطری اصول اور علمی مسلمات پر بنیاد رکھ کر ایک حقیقت کو سمجھنا چاہے تو وہ ایسے حدود معین کر سکتا ہے جو خالص و عیار کے تمیز میں دو دے سکتے ہیں اور اسی لئے نہ صرف شعر بلکہ ادب و انشاء کے تمام اقسام کے لئے اولین اصول جس کو ہر شخص تسلیم کرتا ہے یہ قرار دے لیا گیا ہے کہ :-

انچہ از دل خیزد بر دل ریزد

پھر چونکہ شاعری میں زیادہ تر واردات قلب ہی سے بحث کی جاتی ہے، اس لئے وہاں اس کلیہ کی قوت اور زیادہ نمایاں نظر آتی ہے اور "بر دل ریزد" ہی کو دیکھ کر "از دل خیزد" پر حکم لگایا جاتا ہے۔

ہو سکتا ہے کہ ایک واقعہ میرے لئے اس درجہ باعث تاثر نہ ہو جتنا آپ کے لئے، لیکن واقعہ کی نوعیت کو دیکھ کر بہ آسانی یہ فیصلہ ہو سکتا ہے کہ اُصولاً اس کا اثر کس قدر اور کیسا ہونا چاہئے اور یہیں سے وہ اصول مترتب ہوتا ہے جسے ایک شعر کی تنقید میں حقیقت مسلمہ کا درجہ حاصل کیا۔

شاعری میں حکمت و فلسفہ کے تمام شعبے داخل ہیں یا نہیں، میرے نزدیک لایعنی سی بحث ہے، کیونکہ ممکن ہے فلسفہ شعر میں آکر بلند ہو جائے لیکن شعر فلسفہ کے حدود میں جا کر کوئی خاص امتیازی مرتبہ حاصل نہیں کر سکتا۔ شعر حقیقتاً نام ہے اُس شعور نفسی کا جس کا تعلق صرف انسان کے جذبات رقیقہ سے ہے یا اگر آپ اس کو زیادہ بلند کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ جس کا تعلق روحانیت سے ہے اس لئے میرے نزدیک ایک شعر کا تعلق "اخلاقیات" سے تو ہو سکتا ہے لیکن "حکمیات غیر اخلاقی" سے متعلق کرنا خواہ مخواہ کی جسارت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ و حکمت نہایت وسیع چیز ہے یعنی اس کی وسعت یہاں تک ہے کہ "جرم و معصیت" بھی اس میں داخل ہو سکتی ہے، چنانچہ ہمارے ایک عزیز دوست جو "سوء ہضم" کی حد تک فلسفی واقع ہوئے ہیں، دنیا کے بعض قبیح ترین و شنیع ترین حرکات کو بھی نہ صرف فطری بلکہ الوہیت سے ماوراء SUPER DIVINE. قرار دیتے ہیں۔ لیکن شعر کی نزاکت اس قدر بھیانک وسعت کی متحمل نہیں ہو سکتی اور وہ کبھی "داعیات فطرتِ صحیحہ" سے منحرف ہو کر کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلہ میں اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جس کو فطرت صحیحہ کہا جاتا ہے وہی ایک اعتباری و فرضی چیز ہے تو بے شک میرے پاس اس کا کوئی جواب نہ ہوگا اور میرے لئے اس صورت میں سپر ڈال دینا ہی زیادہ مناسب ہوگا۔

بہرحال چونکہ شعر کی پوری قوت کا اندازہ صرف اسی احساس و تاثر کے عالم میں ہو سکتا ہے جس کو مادیات یا منجر[illegible] ادیات سے کوئی تعلق نہیں ہے اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ شرق و غرب ہر جگہ جس صنف سخن کی ترقی ہوئی یا جس کی قدر کی گئی وہ وہی ۔۔

جسے تغزل یا غرامی (Amatory or Exotic) شاعری کہتے ہیں اس کی مقبولیت کا سب سے بڑا راز اس کا وہی غیر اکتسابی اور بالکل فطرت کے مطابق ہوتا ہے، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ جس شعر میں عہد وحشت کی سی سادگی پائی جاتی ہے وہی بہت زیادہ موثر ثابت ہوتا ہے۔ ہرچند اس اصول کی بنا پر تغزل یا غرامی شاعری کے لئے یہ ضرور نہیں کہ وہ "تعلق جنسی" ہی میں محدود ہو، بلکہ وہ مذہب، اخلاق، مناظرت، قوم و ملک ہر ایک سے وابستہ ہو سکتی ہے، لیکن یہ تمام "انشعابات" عہد ترقی اور دور تمدن کی چیزیں ہیں، حقیقی اور اصلی شاعری تو وہی ہے جس کا درس عورت کی نگاہ اولیں نے دیا تھا، واللہ و رما قال۔

نخستین باده کاندر جام کردند ز چشم مست ساقی وام کردند

اس لئے میرا مسلک اس باب میں بہت کچھ قدامت پسند واقع ہوا ہے اور میں ایک شعر میں حکمت و فلسفہ کے بجائے، بیان درد و حکایت محبت کی جستجو کرتا ہوں اور اس میں کسی قسم کے تصنع کو پسند نہیں کرتا۔

ڈاکٹر بجنوری مرحوم جس زمانہ میں دیوان غالب کا مقدمہ لکھ رہے تھے، میں بھی بھوپال ہی میں تھا اور بارہا میرے اُن کے درمیان "غالب کی شاعری" موضوع بحث قرار پائی۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بہت پاکیزہ ذوق سخن رکھتے تھے، نہایت ذہین شخص تھے اور پوری قوت نقد اُن میں موجود تھی، لیکن اس کا کیا علاج کہ وہ اُس وقت تک سن وقوف کو نہ پہونچے تھے اور اُن کا ذوق شعری پختگی کو نہ پہونچا تھا۔ میں نے ہمیشہ اُن سے یہی کہا کہ آپ نے اس کام کو کم از کم ۱۵ سال قبل از وقت شروع کیا ہے اور مجھے یقین ہے کہ اگر آج وہ زندہ ہوتے تو غالب کی مدح سرائی کی وہ صورت جو ایک ذم کا پہلو لئے ہوئے ہے، کبھی اختیار نہ کرتے۔

غالب کے شاعر ہونے میں کس کو گفتگو ہو سکتی ہے، لیکن اس کے محاسن شاعری کا صرف اس لئے قائل ہونا کہ اس نے حکمت و فلسفہ کے تمام نکات حل کر دئے ہیں نہ صرف خلاف حقیقت و واقعہ ہے بلکہ میرے نزدیک غالب کی شاعری کی توہین بھی ہے۔ ممکن ہے ڈاکٹر بجنوری مرحوم کی نگاہ عقیدت نے حکمت و فلسفہ کے تمام رموز کا حل کلام غالب میں پا لیا ہو لیکن میں تو ڈرتا ہوں کہ کہیں یہ غالب پر اتہام نہ ہو اور نتیجہ ہو صرف ڈاکٹر بجنوری کی شاعری کا۔ مجھے افسوس ہے کہ انھوں نے دیوان غالب میں غالب کا مطالعہ نہیں کیا بلکہ خود اپنا مطالعہ کرنا چاہا اور وہ یقیناً شاعری کے اس منزل میں تھے جس میں

بہ فیض بیدلی نومیدی جاوید آساں ہے

تو قلم سے نکل سکتا ہے لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ:-

مرے دل میں ہے یارب شوق وصل و شکوۂ ہجراں خدا وہ دن کرے جب اُس سے میں یہ بھی کہوں وہ بھی

چونکہ ڈاکٹر بجنوری، خود بہت دقت پسند و مشکل آفریں طبیعت رکھتے تھے اور زمانہ نے اُن کو کوئی درس ایسا نہ دیا تھا جو انسان سے "خیال محال" ترک کرا کے واقعیت امکانی میں مبتلا کر دیتا ہے، اس لئے انھوں نے غالب کو شاعری کے ان حدود میں ڈھونڈھا جہاں وہ صرف اسد تھا اور بجنوری صرف ڈاکٹر۔ اگر اُن کی عمر وفا کرتی اور کسی بے وفا سے واسطہ پڑتا تو اُن کے مقدمہ کا یہ رنگ نہ ہوتا اور پھر انھیں معلوم ہوتا کہ غالب کی شاعری کا وہی حصہ بیکار ہے جسے وہ فلسفہ طرازی سے تعبیر کرتے ہیں۔

ڈاکٹر بجنوری کا، دیوان غالب کو الہامی کتاب کہنا بالکل درست ہے کیونکہ ہر حقیقی شاعر کا حقیقی شعر الہام ہوا کرتا ہے اور علاوہ غالب کے ہندوستان میں اور بھی شعراء ایسے ہیں جو اس حیثیت سے پیغمبری کا درجہ رکھتے ہیں، لیکن بجنوری مرحوم نے الہامات کی تعیین کرتے ہوئے جس چیز پر زور دیا ہے وہ یہ ہے:-

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن ہم کو تقلید تنک ظرفی منصور نہیں

حالانکہ الہام حقیقتاً یہ ہے :-

ظلم کر ظلم اگر لطف دریغ آتا ہو
تو تغافل میں کسی رنگ سے معذور نہیں

اور یہی وہ خصوصیت شعری ہے جس کی بنا پر مومن کو غالب پر ترجیح دی جا سکتی ہے کیونکہ مومن کی فلسفہ طرازی بھی اس رنگ کو نہیں چھوڑتی اور غالب تغزل سے ہٹ کر کہیں کہیں اس حد تک پہونچ جاتے ہیں کہ :-

ترے بیمار پہ ہیں فریادی وہ جو کاغذ میں دوا باندھتے ہیں

غالب کے کلام میں تین جداگانہ رنگ نظر آتے ہیں، ایک وہ جسے غیر معتدل فارسی تخیل کہنا چاہئے مثلاً

شمار سبحہ مرغوب بت مشکل پسند آیا تماشائے بیک کف بردن صد دل پسند آیا

دوسرا رنگ وہ جس میں تخیل تو فارسی ہے لیکن بہت معتدل جیسے :-

دہر میں نقش وفا وجہ تسلی نہ ہوا (یا) گوش منت کش گلبانگ تسلی نہ ہوا
تغافلہائے تمکین آزما کیا، (یا) غم آوارگیہائے صبا کیا

تیسرا رنگ وہ ہے جس میں صرف سادگی نے حسن کلام پیدا کیا ہے :-

ہم بھی تسلیم کی خو ڈالیں گے بے نیازی تری عادت ہی سہی
قہر ہو یا بلا ہو جو کچھ ہو کاشکے تم مرے لئے ہوتے - وغیرہ وغیرہ

پہلے رنگ کا ذکر بالکل بیکار سی بات ہے، کیونکہ خود غالب ہی نے اس کو نظری کر دیا تھا اور اس کو سامنے رکھ کر غالب کی شاعری پر حکم لگانا مناسب نہیں - رہ گئے باقی دو رنگ سو اس میں کلام نہیں کہ یہ دونوں اپنی اپنی جگہ نہایت پاکیزہ ہیں، لیکن ان کو غالب سے مخصوص سمجھنا درست نہیں اس وقت جتنے کامیاب شعراء تھے، سب کے یہاں کم و بیش یہی دونوں رنگ پائے جاتے تھے علی الخصوص مومن کہ اگر اس کے کلیات کا استقصاء کیا جائے تو بادنیٰ تفاوت کئی دیوان غالب نکل سکتے ہیں- لیکن بایں ہمہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ غالب کی شاعری ایک تباعی و تقلیدی رنگ رکھتی ہے - اس کی معنی آفرینی، خلق مضامین، ندرت بیان، نوائے ترکیب، جدت تخیل، ہر چیز اپنی اپنی جگہ اسکے غیر معمولی ذہانت و طباعی کے ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہے اور اگر آپ اس کے اردو کے کلام کو نظر انداز کر دیں (جسے وہ اپنا "مجموعۂ بے رنگ" کہتا ہے) تو پھر فارسی میں اس کی انفرادیت کو بھی ایک حد تک تسلیم کرنا پڑتا ہے- معلوم ہوتا ہے کہ غالب خود بھی اس کو محسوس کرتا تھا کہ ریختہ اس کے وسعت بیان کا متحمل نہیں ہو سکتا اور اس لئے اس نے زیادہ توجہ فارسی شاعری کی طرف کی۔

اس میں کلام نہیں کہ غالب کی دقت پسند طبیعت نے سب سے پہلے میرزا عبدالقادر بیدل کا رنگ اپنے ریختہ اور فارسی میں پیدا کرنا چاہا، لیکن چونکہ بیدل کا رنگ الفاظ و تراکیب سے بالکل علیحدہ محض وجدان و کیفیت سے پیدا ہونے والی چیز ہے جو غالب میں مفقود تھا اس لئے اسکو آخر کار سپر ڈال دینا ہی پڑی اور اعتراف ناکامی کے بعد عرفی و نظیری کو پیش نظر رکھ کر شاعری شروع کی- جہاں تک فارسی زبان اور شوخی و حلاوت کا تعلق ہے یقیناً غالب کو عرفی اور نظیری ہی کی صف میں جگہ دی جائے گی بلکہ جوش و خروش کی حیثیت سے اس کا مرتبہ بلند نظر آئے گا لیکن اثر و تاثر کی دنیا میں غالب ان دونوں سے فروتر نظر آتا ہے- آپ غالب کا پورا کلیات چھان ڈالئے مگر عرفی کے اس شعر کا جواب آپ کو کہیں نہیں ملیگا

امرد زنگاہِ من و عرفی بہم افتاد باہم نگریستیم و گریستیم و گزشتیم

غالب، نظیری کی تقلید میں اپنی سرشاری کا اظہار کرتے ہوئے سیر نہیں ہوتا- چنانچہ متعدد جگہ اس کا اظہار کیا ہے :-

(۱) غالب از اوراق ما نقش ظہوری دمید سرمۂ حیرت کشیم دیدہ بدیدن دہیم
(۲) غالب از من شیوۂ نطق ظہوری زندہ گشت از نوا جان در تن ساز بیانش کردہ ام

(۳) جواب خواجہ نظیری نوشتہ ام غالبؔ خطا نمودہ ام وچشم آفریں دارم

اور اس میں شک نہیں کہ ان دونوں کے کلام میں حد درجہ اتحاد و یکرنگی پائی جاتی ہے .... لیکن پھر بھی نظیری کے اس نوع کے اشعار کا جواب اس سے نہ ہو سکا:-

در محبت دل و دیں باختن اول قدم ست ، ما نظیری ز تو خورسند بایں ہا نہ شویم
مثال مالب دریا و حال مستسقی ست ، دہند شوق و لے رخصت نظر ندہند
تو مپندار کہ ایں قصہ بخود می گویم ، گوش نزدیک لبم آر کہ آوازے ہست

الغرض تغزل میں معاملات و محاکات، رشک و حسد، طعن و تشنیع، شوق وصل و شکوۂ ہجراں وغیرہ تمام وہ جذبات جو پندارِ عشق کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں، غالب کے یہاں نہایت خوبی و اہتمام سے پائے جاتے ہیں، لیکن جہاں تک عشق کے صحیح جذبات کا تعلق ہے، غالب کی شاعری کوئی خاص امتیاز نہیں رکھتی۔ یہی سبب ہے کہ غالب کے قصاید اس کی غزلوں سے اور مثنوی قصاید سے بہتر ہیں۔ کیونکہ قصاید میں رنگ تغزل ضروری نہیں اور مثنوی میں وسعت بیان کے لئے کافی میدان موجود ہوتا ہے جس میں غالب ایسا محاکات نویس و معاملہ نگار پورا زورِ طبیعت صرف کر سکتا تھا۔

غالب و بیدل

جہاں تک میرا حافظہ یاوری کرتا ہے، مجھے یاد نہیں آتا کہ میں نے غالب کو بیدل کا مقلد یا متبع لکھا ہو، لیکن یہ ضرور میں نے کسی جگہ ظاہر کیا ہے کہ اول اول غالب نے ریختہ میں بیدل ہی کے تتبع کی کوشش کی، لیکن جب اس میں کامیابی نہ ہوئی تو مومن کا رنگ اختیار کرکے بعض خصوصیات کے لحاظ سے ایک مستقل رنگ کا مالک ہو گیا۔

میں غالب کو بیدل کا متبع یا مقلد اس وقت کہتا جب وہ اس رنگ میں کامیاب ہو جاتا۔ ناکامی کی حالت میں کیونکر ایسا دعوے کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ہاں یہ ضرور کہوں گا کہ اس نے اس کی کوشش ضرور کی اور آخر کار منزل کی دشواریوں کو دیکھ کر اپنا جادۂ مقصود ہی بدل دیا۔

اس سلسلۂ بحث میں صرف دو سوال پیدا ہوتے ہیں:-

(۱) کیا غالب نے بیدل کا تتبع کیا اور کیوں۔ (۲) کیا اس سعی میں وہ ناکام رہا اور کن اسباب کی بنا پر۔ پہلے سوال کا اول جزو اپنے ثبوت کے لئے زیادہ کاوش کا محتاج نہیں جو غالب کا بیان کافی ہے، ملاحظہ ہو:-

طرز بیدل میں ریختہ لکھنا ، اسد اللہ خاں قیامت ہے
مجھے رنگ بہار ایجادی بیدل پسند آیا ، اسد ہر جا سخن نے طرح باغ تازہ ڈالی ہے
مطرب دل نے مرے تار نفس سے غالب ، ساز پر رشتہ پئے نغمۂ بیدل باندھا

دوسرے شعر میں غالب علانیہ اعتراف کرتا ہے کہ مجھے بیدل کی جدت طرازیاں پسند ہیں جسے وہ بیدل کے مخصوص انداز میں "رنگ بہار ایجادی" سے تعبیر کرتا ہے۔ تیسرے شعر میں وہ زیادہ قوت کے ساتھ ظاہر کرتا ہے کہ میرا تار نفس نغمۂ بیدل کے لئے وقف ہے۔ پہلا شعر معلوم ہوتا ہے بہت بعد کا ہے جب خود اس نے محسوس کر لیا کہ بیدل کا تتبع ممکن نہیں۔

اسی کے ساتھ جب اس کی شاعری کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو کثرت سے اس کی شہادتیں ملتی ہیں کہ غالب نے ریختہ میں کہاں کہاں اور

کس کس طرح "بیدل سرائی" کی ہے۔ نسخۂ حمیدیہ کے دیکھنے سے تو ہر شخص معلوم کر سکتا ہے کہ غالب کے حذف شدہ کلام میں عنصر غالب اس حصّہ کا ہے جس میں بیدل کا رنگ پیدا کرنے کی سعی کی گئی ہے لیکن اس کے معروف و متداول دیوان میں بھی بہت سے اشعار اور متعدد ترکیبیں اس ثبوت میں پیش ہو سکتی ہیں۔

نسخۂ حمیدیہ کے حسب ذیل اشعار ملاحظہ ہوں:۔

فضائے خندۂ گل تنگ و ذوق عیش بے پروا — فراغت گاہ آغوش وداع دل پسند آیا
ہوئی جس کو بہار فرصت ہستی سے آگاہی — برنگ لالہ جام بادہ بر محمل پسند آیا
سواد چشم بسمل انتخاب نقطہ آرائی — خرام ناز بے پروائی قاتل پسند آیا

یہ ساری غزل غالب نے قصداً بیدل کے رنگ میں لکھی تھی جس کا اعتراف وہ خود مقطع میں کرتا ہے:۔

اسد ہر جا سخن نے طرح باغ تازہ ڈالی ہے — مجھے رنگ بہار ایجادی بیدل پسند آیا
نہ بھولا اضطراب دم شماری انتظار اپنا — کہ آخر شیشۂ ساعت کے کام آیا غبار اپنا
جاں دادگاں کا حوصلہ فرصت گداز ہے — یاں عرصۂ تپیدن بسمل نہیں رہا
ہوں قطرہ زن بوادی حسرت شبانہ روز — جز تار اشک جادۂ منزل نہیں رہا
شوق ساماں فضولی ہے وگرنہ غالب — ہم میں سرمایۂ ایجاد تمنا کب تھا
موقوف کیجئے یہ تکلف نگاریاں — ہوتا ہے ورنہ شعلۂ رنگ حنا بلند
غرور ضبط وقت نزع ٹوٹا بیقرارانہ — نیاز بال افشانی ہوا صبر و شکیب آخر
پیمانۂ وسعت کدۂ شوق ہوں اے اشک — محفل سے مگر شمع کو دل تنگ نکالوں
ہوں گرمی نشاط تصور سے نغمہ سنج — میں عندلیب گلشن ناآفریدہ ہوں

الغرض اس قسم کے اشعار کثرت سے نسخۂ حمیدیہ میں پائے جاتے ہیں جو بیدل کے تتبع میں لکھے گئے ہیں۔ معروف دیوان کے بھی بہت سے شعر اسی رنگ کے ہیں، جن سے ہر شخص واقف ہے تحریر و انتخاب کی ضرورت نہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ کیوں غالب نے بیدل کا تتبع کیا اور کیوں اس میں وہ ناکام رہا، اور اسی کے ساتھ یہ امر بھی قابل غور ہے کہ فارسی میں کیوں اس نے بیدل کا رنگ اختیار نہیں کیا جس میں اس کے لئے زیادہ آسانی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ غالب فطرت کی طرف سے فارسی کا نہایت پاکیزہ ذوق لے کر آیا تھا اور اسی کے ساتھ خوش بختی سے اُسے استاد بھی ایک ایرانی ماہر زبان مل گیا اس لئے ظاہر ہے کہ اس نے پہلے فارسی ہی زبان کی شاعری کی طرف توجہ کی ہوگی، اور اساتذۂ ایران ہی کے کلام کو اپنے سامنے رکھا ہوگا۔ پھر چونکہ اس میں شروع ہی سے شوخی پائی جاتی تھی اور عنفوان شباب میں رندانہ جوش و خروش کا ہونا فطری امر ہے اس لئے کوئی وجہ نہ تھی کہ ابتداءً اُسے بیدل کی طرف توجہ ہوتی جو نہ ایرانی شاعر تھا اور نہ اُس سطح کا جو عام طور پر غزل گوئی کے لئے مخصوص ہے۔ بعد کو جب غالب سن وقوف کو پہونچا اور زمانہ کے گرم و سرد تجربات نے اُسے روحانیت کی طرف مایل کیا تو یہ وہ وقت تھا جب اس کی ریختہ گوئی شروع ہو گئی تھی حالت یہ تھی کہ مغلیہ عہد کا چراغ بجھ رہا تھا، مصائب و آلام نے دلوں میں سوز و گداز پیدا کر رکھا تھا اور طبائع تشائم شاعری کی جانب مایل تھے۔ غالب، ہر چند ایسی طبیعت لیکر نہ آیا تھا کہ اس ماحول سے صحیح معنی میں جذبات رقیقہ اس کے اندر پیدا ہوتے، لیکن کچھ نہ کچھ اثر اُس پر بھی ہوا اور دل میں ہلکی سی وہ کیفیت پیدا ہوئی جس کا پایا جانا کلام بیدل سے لطف اُٹھانے کے لئے ناگزیر ہے، ریختہ گوئی کا زور تھا، غالب بھی محافل مشاعرہ کی گرم بازاری میں حصّہ لے رہا تھا۔ اپنے فارسی کلام سے اپنی ریختہ گوئی کو ممیز بنانا چاہتا تھا، بلندی ذوق جدت طرازی میر و درد کے رنگ کی طرف مایل نہ ہونے دیتی تھی اسلئے

وہ مجبور ہو گیا کہ بیدل ہی کو سامنے رکھ کر ریختہ گوئی کے نقوش ساز کرے کیونکہ وہ اس رنگ میں فارسی ترکیبیں بھی اغلاق کی حد تک استعمال کر سکتا تھا جو اس کا طبعی رجحان تھا اور اپنی تخییل میں بھی ندرت و ابداع کی صورتیں پیدا کر سکتا تھا جو اس کا ذہنی میلان تھا۔

پھر اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ غالب کی ناکامی کے اسباب کیا تھے۔ اس پر غور کرنے سے قبل ضروری ہے کہ کلام بیدل کی خصوصیات کو مختصراً ظاہر کر دیا جائے۔

اکثر تذکرہ نویسوں نے جن میں مولانا شبلی مرحوم بھی شامل ہیں، بیدل کے سمجھنے میں سخت غلطی کی ہے اور اس لئے کہ اُس کے کلام پر وہ صحیح تنقید نہ کر سکے۔ اس پر سب سے بڑا الزام یہ رکھا گیا ہے کہ اس کے کلام میں فارسیت نہ تھی اور دور از کار استعارات و تشبیہات نے اس کے کلام کو اغلاق کی حد تک پہونچا دیا تھا۔ پہلا الزام اگر وہ واقعی بیدل کے لئے کوئی الزام ہو سکتا ہے) یقیناً ایک حد تک صحیح ہے، کیونکہ محض لطفِ زبان نہ اس کا مقصود تھا اور نہ زبان کی پابندی کے ساتھ وہ اپنے خیالات کو ادا کر سکتا تھا، وہ اپنے جذبات کو ظاہر کرنا چاہتا تھا اور جب زبان کی تمام معمولی و متداول ترکیبیں ناکافی ثابت ہوتی تھیں تو بالکل الہامی و وجدانی طور پر از خود نئی نئی ترکیبیں اس کے ذہن سے پیدا ہوتی تھیں اور اس طرح گویا وہ اپنی ندرت تخییل کے ساتھ ساتھ ایک نئی زبان بھی پیدا کر رہا تھا، بیدل کو محض شاعر کہنا اور شاعر سمجھ کر اس کے کلام پر تنقید کرنا درست نہیں، وہ شاعر سے زیادہ بلند چیز خنذیذ تھا[1] بلکہ اس سے بھی ارفع ایک خلاق سخن تھا، ایک پیامبر رسانِ قدرت تھا، حُسن و عشق کی معمولی شاعری اس کے ذوق سے بہت فروتر چیز تھی اور اُس کا ہر ہر لفظ ایک ایسا نغمۂ لاہوتی تھی جس کی مثال سوائے الہامی کتابوں کے کسی اور جگہ نہیں مل سکتی، پھر ظاہر ہے کہ وہ لوگ جو صرف سعدی، نظامی، حافظ، فردوسی، عرفی، نظیری کی سطح سے بیدل کا مطالعہ کریں گے وہ یقیناً کوئی لطف اس کے کلام میں نہ پائیں گے اور جنھوں نے وہ مخصوص ذہنیت فطرت کی طرف سے نہیں پائی ہے جو بیدل کے حقایق و معارف کو سمجھ سکے، وہ اگر اس کے کلام کو مغلق، مہمل اور لغو نہ قرار دیں تو تعجب ہے۔

بیدل اپنے بعد لاکھوں شعر اور ہزاروں صفحات نثر کے چھوڑ گیا، لیکن آپ باوجود سعی و کاوش اس کا ایک مصرعہ یا ایک فقرہ بھی ایسا نہیں دکھا سکتے جو اس کے حقیقی رنگ، اس کے صمیمی پیام سے علٰحدہ ہو، اس کی شاعری، اس کی انشاء یکسر وقف تھی صرف ایک جذبہ کے اظہار کے لئے کہ خالق و مخلوق کا تعلق نہایت و لانہایت کا سا تعلق ہے اور کائنات کا ذرہ ذرہ جو حقیقتاً صرف ایک پرتو ہے اُسی ایک آفتاب کبریائی کا، اپنے حیز اصلی، اپنے منبع فطری تک پہونچنے کے لئے بیتاب ہے اور یہ تمام جستجو صرف ایک حیرت ہے غیر متناہی، ایک حیرانی ہے ابدی، اور ایک بیکسی و بیچارگی ہے ناقابل علاج۔

کلیات بیدل کے تمام مجموعے میں صرف رقعات ہی کا ایک حصہ ایسا ہو سکتا تھا جس میں اس امر کا امکان تھا کہ وہ اپنی نگاہ کو بلندی سے ہٹا کر پستی کی طرف مایل کرتا، لیکن اس پر اتنا زبردست رنگ چڑھا ہوا تھا کہ دنیاوی معاملات و تعلقات کے اظہار میں بھی وہ اپنے حقیقی رنگ طبیعت کو نہیں چھوڑتا اور مادی تعلقات دنیا کو بھی وہ بالکل آسمانی و اثیری صورت سے پیش کرتا ہے۔

وہ ایک شخص کو خط لکھتا ہے اور اس کی تعبیر ان الفاظ میں کرتا ہے:-

شاد باش اے دل کہ آخر عقدہ ات دامی شود قطرۂ ما می رسد جائے کہ دریا می شود

کسی دوست کی پرستش پر وہ اس رنگ میں اظہار خیال کرتا ہے:-

مشت خاکم عشق نادانستہ صیدم کردہ است اے حیا آبم مکن از ننگ صیادم مپرس
نگہ گر نشد قابل روئے دوست فغاں می رسانم بجائے کہ اوست

ایک صاحب نے ایک دلق تحفۃً پیش کی تھی، اس کا شکریہ ان الفاظ میں ہوتا ہے:-

---

[1] عربی میں چوٹی کے شاعر کو خنذیذ کہتے ہیں۔

سزد کہ چشم ہوس از گل و سمن پوشیم | سرے کشیم دریں گودری (گدڑی) چمن پوشیم
ہوس دمے کہ تمنائے ایں لباس کند | ہزار جان بہم آریم تا بدن پوشیم
اگر بایں ہنرست آب و رنگ عریانی | چہ لازم ست کہ ما عیب پیرہن پوشیم
دراں بساط کہ وارستگی ست خلعت ناز | مرقع سحر از بوئے یاسمن پوشیم

کسی صحبتِ گزشتہ کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے :-

ماہم از گلشنِ دیدار گلے می چیدیم | ہر کجا آئینہ بینید مرا یاد کنید

یہ ہے رنگ بیدل کا رقعات و مکاتیب میں اور اسی سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ نکات، چہار عنصر اور مثنویوں میں اُس نے کیا کچھ نہ لکھا ہوگا اور بلندی خیال رفعتِ تصور، جدتِ بیان اور ندرت ادا کے کیسے کیسے نادر نقوش اُن میں پائے جاتے ہوں گے۔ چونکہ اس مضمون میں بیدل پر نقد کرنا مقصود نہیں ہے اس لئے میں زیادہ مثالیں دینے سے معذور ہوں، لیکن مذکورۂ بالا چند اشعار سے بھی کافی اندازہ ہو سکتا ہے کہ بیدل پر کس قدر گہرا اثر حقیقت کا تھا اور اس کی زبان کا ہر ہر لفظ اسی کے لئے وقف تھا۔

غالب کو اپنی ذہانت، فارسیت اور شاعری پر جتنا ناز تھا وہ کسی سے پوشیدہ نہیں، مشکل ہی سے وہ کسی کا قایل ہوتا تھا، لیکن بیدل کی جدت طرازیوں اور معنی آفرینیوں سے وہ بھی مرعوب ہو گیا اور اس حد تک کہ آخر کار اس نے اس کے تتبع کی کوشش شروع کر دی اور پھر خود ہی اس کے ذوقِ سلیم نے بتا دیا کہ کامیابی ممکن نہیں۔ غالب کی ناکامی کا سبب صرف یہ ہوا کہ اس نے زمین وہ نہیں پیدا کی جو بیدل کی تخییل کو بارآور کر سکتی۔ بیدل نے صرف فلسفۂ تکوین کو سامنے رکھا اور اس میں بھی خصوصیت کے ساتھ خالق و مخلوق کا تعلق، قدرت کی بے پایاں وسعت، اس کے مظاہر و آثار، اپنی محدود و ناکام جستجو اور آخر میں وحدت وجود جو نتیجہ ہے اس نوع کی سعی و جستجو کا۔ غالب نے غلطی سے بیدل کے اس رنگ کو منطبق کرنا چاہا مادی شاعری پر، مادی تغزل پر اور اُن واقعات حُسن و عشق پہ جو اس دنیا میں انسانی گوشت و پوست سے متعلق رونما ہوتے ہیں، اس لئے جو کچھ اس نے لکھا وہ اُس کیف سے خالی رہا جو بیدل کے یہاں پایا جاتا ہے اور چونکہ غالب کا ذوق شعری نہایت بلند تھا اس لئے وہ اس کمی کو آخر کار خود بھی سمجھ گیا۔ بیدل و غالب کے کلام کے اس فرق کو آپ ذیل کی مثال سے سمجھ سکیں گے غالب کا مشہور شعر ہے :-

بساطِ عجز میں تھا ایک دل یکقطرہ خوں وہ بھی | سو رہتا ہے باندازِ چکیدن سرنگوں وہ بھی

مفہوم یہ ہے کہ میری بساطِ عجز میں سوائے ایک دل کے کیا تھا سو اُس کی بھی کیفیت یہ ہے کہ محض ایک قطرۂ خون ہے جو ہر وقت ٹپک پڑنے کے لئے آمادہ رہتا ہے۔ اس شعر میں قلب کی صنوبری ساخت اور اس کی تعلیق واژگونی سے اس کا بصورت قطرہ آمادۂ چکیدن رہنا ظاہر کیا ہے۔ یہ خیال غالب نے بیدل کے اس شعر سے لیا :-

آب گہریم و خونِ یاقوت | داریم بروئے خود چکیدن

لیکن فرق قابلِ غور ہے۔ بیدل کہتا ہے کہ عالم خلق میں بہتر سے بہتر چیز کو لے لو مثلاً گوہر و یاقوت لیکن اس کا بھی یہ حال ہے کہ اُس کا عجز اس کی حالت سے ظاہر ہے۔ داریم بروئے خود چکیدن۔ یہ پورا مصرعہ کیفیاتی تشبیہ سے متعلق ہے، غالب کے یہاں تشبیہ نظری و مادی ہے، اور دل کی تخصیص کر کے بساطِ عجز کے صرف ایک محدود و مخصوص منظر کو سامنے لاتا ہے، بیدل کوئی تعیین نہیں کرتا بلکہ وہ تمام عالمِ وجود سے بحث کرتا ہے غالب کو دل کی تخصیص کے ساتھ سرنگوں اور یکقطرہ خون بڑھانا پڑا، بیدل کو اپنے مقصود کی وسعت کے لحاظ سے مطلق اس کی ضرورت نہیں ہوئی غالب کو اپنا مفہوم ذہن نشین کرانے کے لئے غیر معمولی تکلف کرنا پڑا، لیکن بیدل نے اُسے زیادہ سادہ و مختصر الفاظ میں اور زیادہ قوت کے ساتھ ظاہر کر دیا۔ آپ کو معلوم ہے کہ یہ فرق کیوں پیدا ہوا صرف اس لئے کہ بیدل کا نظریہ شاعری سے زیادہ بلند ہے اور اس لئے جس مضمون کو بیدل نے اس قدر بلند ہو کر بیان کیا، غالب کو اس اظہار کے لئے نیچے آنا پڑا۔

ابجد کی ابتداء

ابجد سے لیکر ضظغ تک اہلِ عرب کے حروف ہجاء کا مجموعہ ہے اور اُن کی ترتیب ابجد کے لحاظ سے سوائے حروفِ علت کے وہی ہے جو عبرانی اور ارامی زبان میں پائی جاتی تھی اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اہلِ عرب نے حروف ہجا نباطیوں کے ذریعہ سے حاصل کئے تھے وہ چھ حرف جو عربی زبان کے لئے مخصوص ہیں انھیں سب سے اخیر میں رکھا گیا ہے۔ جس طرح اب موجودہ ترتیب کے ساتھ ان حروف سے اظہار اعداد کا کام لیا جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح ارامی زبان میں بھی رائج تھا۔

عربی کے موجودہ حروف ہجاء کی ترتیب ابجد ہوز کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ مختلف ہے اور یہ ترتیب تحریر حروف کے لحاظ سے ہے یعنی جو جو حروف ایک طرح لکھے جاتے ہیں ان کو یکجا کر دیا اور یہ ترتیب بھی بہت قدیم ہے بعض نے مخارج کے لحاظ سے ان کو مرتب کیا ہے۔ چنانچہ کتاب العین میں الخلیل نے اور تہذیب میں الازہری نے مخارجی ترتیب کا لحاظ رکھ کر اُن کو درج کیا ہے۔

خود اہلِ عرب کا بیان ہے کہ مدین کے چھ بادشاہوں نے عربی حروف ہجاء کی ترتیب اپنے ناموں کے لحاظ سے مرتب کی تھی، بعض کا بیان ہے کہ پہلے چھ الفاظ (ابجد سے لیکر قرشت تک) شیطانوں کے نام ہیں اور بعض انھیں ہفتہ کے دنوں کے نام بتاتے ہیں۔ لیکن یہ تمام بیانات لغو ہیں۔ حقیقت یہی ہے کہ عربوں نے حروف ہجاء عبرانی اور ارامی زبان سے حاصل کئے اور چونکہ وہاں یہی ترتیب تھی جو ابجد ہوز وغیرہ میں پائی جاتی ہے اس لئے عربوں نے بھی اُسے بجنسہ لے لیا بعد کو البتہ اس کی ترتیب میں بہ لحاظ اسلوب تحریر و مخارج کچھ فرق ہو گیا۔

مسلمانوں اور عربوں کا علم الکیمیا

کیمیا کا مفہوم اول اول عربوں میں یہ تھا کہ ایک دھات دوسری دھات میں تبدیل ہو جائے اسی لئے لفظ کیمیا، اکسیر کا مترادف ہو گیا اور بعد کو اس مفہوم نے اس قدر وسعت اختیار کر لی کہ ہر وہ ذریعہ جس سے کوئی شے حاصل ہو سکے، کیمیا کہلایا جانے لگا چنانچہ الفاظ کیمیاء السعادت، کیمیاء القلوب وغیرہ کی ترتیب اس پر شاہد ہے۔

فن کیمیا کے نام ان کے ہاں متعدد تھے اور صناعۃ الکیمیا، صناعۃ الاکسیر، علم الصناعۃ، علم الاکسیر وغیرہ ناموں سے پکارتے تھے بعض نے اس کو علم المیزان اور علم المفتاح سے بھی تعبیر کیا ہے۔

اس علم کی ابتداء کے متعلق بعض مسلمان مصنفین کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا نے آدم کو سکھایا اور اس کے بعد شیث، ابراہیم، ادریس، داؤد، سلیمان، موسیٰ سے منتقل ہوتا ہوا نبی آخر الزماں تک پہونچا اور پھر ان سے حضرت علی کو ملا، لیکن خیر یہ تو شاعری ہی شاعری ہے حقیقت یہ ہے کہ عربوں نے زیادہ تر اس فن کو یونانی کتابوں سے حاصل کیا جو ہرمس و دیمقراطس سے لیکر فیثاغورس اور بطلیموس کے عہد تک لکھی گئی تھیں۔

فہرست ابن ندیم، کشف الظنون، الوافی فی تدبیر الکافی، المصباح فی علم المفتاح میں مسلمان ماہرین کیمیا کی فہرست اور ان کی تصانیف کا حال درج ہے جن میں خاص خاص یہ ہیں:-

(۱) خالد بن یزید جو شاہی خاندان بنی امیہ میں سے تھا ۸۵ھ میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے فردوس الحکمۃ ایک

عمدہ کتاب علم الکیمیا و یر لکھی تھی۔ (۲) جابر بن حیان اس نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں، جن میں سے خاص خاص کتاب الموازین الصغیر، کتاب التجمیع، الزیبق الشرقی ہیں۔ (۳) ابن الوحشیہ جس کا نام ابوبکر احمد بن علی الکلدانی تھا۔ یہ دوسری صدی ہجری میں پایا جاتا تھا اسنے متعدد رسالے علم الکیمیا پر لکھے۔ (۴) ابوبکر محمد بن زکریا الرازی یہ تیسری صدی ہجری میں تھا اور اپنے عہد کا نہایت مشہور طبیب تھا علم الکیمیا پر اس کی تصنیف "کتاب الاسرار" خاص چیز ہے۔ (۵) ابن امیل التمیمی۔ آٹھویں صدی میں ہوا ہے اس کی کتاب مفتاح الحکمۃ العظمیٰ مشہور ہے۔ (۶) مسلمہ بن حمد المجریطی چوتھی صدی ہجری میں ہوا ہے اور اس کی کتاب طبقات العلما و قابل ذکر ہے۔ (۷) ابوالحکیم محمد بن عبدالملک، صاحب عین الصناعۃ وعون الصناع۔ (۸) موید الدین الطغرائی مشہور وزیر و شاعر۔ کتاب الانوار والمفاتیح — مفاتیح الرحمۃ، نور الحکمہ اور جواہر المنیر فی صناعۃ الاکسیر اس کی مشہور کتابیں ہیں۔ (۹) ابوالحسن بن موسیٰ صاحب شذور الذہب۔ (۱۰) ابوالقاسم محمد بن احمد العراقی صاحب المکتسب۔ (۱۱) علی بن ایدمر۔ (۱۲) ابوالاصبع بن تمام العراقی اور (۱۳) فارابی۔

یہاں اصول پر گفتگو کرنے کی گنجایش نہیں ہے، لیکن خود ان کی اصطلاحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑی حد تک مکمل تھے چنانچہ الفاظ تجیر، تدفین، تمزیج، ترکیب، تدقیق، تقطیر، تصفیہ، تدبیر، تعقید، تجید، ترجیم، تشمعہ، تکلیس، تجسید، تخنیق، انوام وغیرہ سے اس کا بخوبی پتہ چلتا ہے کہ ان کے ہاں علم الکیمیا کس قدر وسیع تھا۔ جو سراڑانا، منجمد کرنا، سیال بنانا، صاف کرنا، اجزاء علیحدہ علیحدہ کرنا مرکب کرنا، مقطر کرنا، چونہ کی شکل میں تبدیل کرنا، موم کی طرح نرم بنانا، یہ سب ان کے علم میں تھا اور کرتے تھے۔ تمام اعمال کیمیاوی کے لئے انھوں نے آلات بھی بنائے تھے جن کی تفصیل کتابوں میں موجود ہے۔ کوتوال بھی بازار کی اشیاء کی جانچ انھیں اصول سے کرتا تھا اور دیکھتا تھا کہ ان میں کوئی میل تو نہیں ہے۔ عطر سازی کا فن بہت ترقی پر تھا۔ خصوصیت کے ساتھ دمشق و ایران میں، اسی طرح شکر سازی مختلف قسم کی روشنائیاں بنانا، تعمیر کا مسالہ طیار کرنا اور نقلی جواہرات بنانا یہ سب نہ صرف ان کے علم میں تھا بلکہ ان میں سے ہر ایک فن پر علیحدہ علیحدہ وہ بسوط تصانیف چھوڑ گئے ہیں۔ علم الکیمیا جاننے والے دو جماعتوں میں منقسم تھے، ایک اس بات کا قایل تھا کہ ایک دھات دوسری دھات میں تبدیل ہو سکتی ہے اور دوسرا اس کا مخالف تھا، اول الذکر جماعت میں سے بہت سے لوگ ایسے بھی پیدا ہوئے جنھوں نے لوگوں کو دھوکہ دینا شروع کیا اور ان کا ذکر تاریخ کی کتابوں میں موجود ہے۔

اس میں شک نہیں کہ علم الکیمیا کی کتابوں کی ایک بڑی فہرست مرتب ہو سکتی ہے، لیکن ان میں سے بہت کم ایسی ہیں جو ہم تک پہونچی ہیں اور اس لئے اس وقت تک مسلمان کیمیا دانوں کے کارنامے صحیح و مکمل روشنی میں پیش نہیں ہو سکے، مسلمانوں نے اس فن کو زیادہ تر یونان والوں سے حاصل کیا، لیکن اس میں بعد کو بہت کچھ ابداع و اختراع سے بھی کام لیا اور متعدد آلات و طریقے ایسے پیدا کئے جو اس سے قبل وجود میں نہ آئے تھے۔

اصطلاحات تصوف کا ترجمہ

آپنے ایک ایسے موضوع کا ذکر کیا، جو میرے پیش نظر تھا۔ میری نگاہ میں اس وقت کوئی کتاب ایسی نہیں ہے جو آپ کے لئے باعث تسکین ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے کوئی تصنیف اصطلاحات تصوف کے متعلق ایسی شایع نہیں ہوئی جو آپ کے مقصد کو پورا کر سکے۔ میں نے سنا ہے کہ ذوقی شاہ صاحب (آگرہ) کوئی کتاب اس موضوع پر لکھ رہے ہیں آپ ان سے مراسلت کر سکتے ہیں اب میں اپنی سمجھ کے مطابق آپ کے تحریر کئے ہوئے الفاظ کا ترجمہ کرتا ہوں:-

۱- Innovation = اس کا ترجمہ آپ نے احداث و ایجاد بہ لحاظ معنی کے ٹھیک کیا ہے، لیکن فقدو

تصوف کے لحاظ سے بدعت اس کا مناسب ترجمہ ہے۔

۲- Missionary = اس کے لئے بہترین لفظ داعی ہے۔

۳- Revelation = کشف۔

۴- Scholasticism = علم کلام۔

۵- Primal Matter = ہیولیٰ۔

۶- Pre-existent = اس کا ترجمہ سابق ہے اور Subsequent کا لاحق۔

۷- Imprecation = اس کا ترجمہ آپ نے بد دعا، لعنت ٹھیک کیا ہے، لیکن مباہلہ بہتر ہے۔

۸- Attributes = اس کا ترجمہ صفات ہے اور Annihilation کا (فنا)، اس کا مقابل لفظ بقا ہے جسے انگریزی میں Subsistence کہتے ہیں۔

۹- Real Certainty = کا ترجمہ، حق الیقین Visual Certainty کا عین الیقین اور Scientific Certainty کا علم الیقین، بالکل صحیح ہے۔

۱۰- Secular Sciences = حکمیات اس کا بہترین ترجمہ ہے۔ ہرچند آپ کا ترجمہ بھی غلط نہیں۔

۱۱- Anthropomorphism = کے لئے اصطلاحی لفظ تجسیم ہے۔

۱۲- Mystical Illumination = تجلی کافی ہے۔ علٰحدہ علٰحدہ ترجمہ کرنے کی ضرورت نہیں۔

۱۳- Reprobate اور Hypocrite میں وہی فرق ہے جو فاسق و منافق میں۔

۱۴- Wounding and Authentication = اصولِ فقہ کی اصطلاح ہے جسے جرح و تعدیل کہتے ہیں۔

۱۵- Cognition = اس کا ترجمہ آپ نے معرفت ٹھیک کیا ہے۔

۱۶- Incarnation = اس کا ترجمہ تجسم درست نہیں حلول کیجئے۔

۱۷- Theocratic Separatists = اس سے مراد خوارج ہیں جنھیں Seceders بھی کہتے ہیں۔

۱۸- Omnipotence = قدرت مطلق برا ترجمہ نہیں، لیکن بہترین لفظ قاہریت ہے۔

۱۹- Fundamental Texts = اس کا ترجمہ روایات اصولی ٹھیک نہیں۔ صرف نصوص کافی ہے۔

۲۰- Jurist = قانون ساز یا قانون داں کے بجائے فقیہہ مناسب ہے۔

۲۱- Allegorical Interpretation = صرف تاویل اس کے لئے کافی ہے۔

۲۲- Cormania Loricaria = اس اصطلاح کا تعلق فن اصول حدیث سے ہے اور لفظ درایات پوری طرح اس کے مفہوم کو ادا کرتا ہے۔

۲۳- Extremists = عربی میں انھیں غلات کہتے ہیں جو جمع ہے غالی کی۔

۲۴- Emanation = صدور اس کے لئے بہترین لفظ ہے۔

۲۵- Appointed Destiny = مقدر سے بہتر لفظ قضائے مبرم ہے۔

۲۶- Divine Ordinance = اس کا ترجمہ امر الٰہی صحیح ہے لیکن اصطلاحی لفظ اس کے لئے نص قطعی ہے۔

۲۷- Metempsychosis = یقیناً اس کا ترجمہ تناسخ ہے۔

۲۸- Individuality = اصطلاح تصوف میں اسے ہُویّت کہتے ہیں۔

۲۹- Quidditas = اس کا ترجمہ ماہیت کیجئے۔

۳۰- Mystical Love = میری رائے میں صرف لفظ وجد کافی ہے۔

۳۱- Neoplatonic Mysticism = حکمت الاشراق جس کے لئے انگریزی میں ایک اور اصطلاح Philosophy of Illumination بھی مستعمل ہے۔

۳۲- Adept = اس کا ترجمہ ماہر متفنن نہ کیجئے۔ عارف مناسب ہے، جسے انگریزی میں Gnostic بھی کہتے ہیں۔

۳۳- Relationships = اعتبارات بہترین لفظ ہے۔

۳۴- Hylomorphism = اس کا ترجمہ حلول ہے اور دوسرا مترادف لفظ انگریزی میں Incarnation ہے

۳۵- Ascetic = اس کا ترجمہ ملحد بھی غلط نہیں، لیکن زندیق زیادہ مناسب ہے۔

۳۶- Divine Unity = توحید خداوندی کی ضرورت نہیں۔ صرف توحید کافی ہے۔

۳۷- Divinity = وحدانیت صحیح نہیں ہے، الہیت کہئے۔

۳۸- Document = دستاویز قانونی لفظ ہے۔ مذہبی و تصوفی اصطلاح صحیفہ ہے۔

۳۹- Logical Soul = روح منطقی نادرست ہے، نفس ناطقہ کہئے۔

۴۰- Inspiration = اس کا ترجمہ وحی آپ نے درست کیا ہے اس سے پہلے الفاظ Major اور Minor بڑھا دینے سے صحیح طور پر وحی و الہام کے معنے پیدا ہو سکتے ہیں۔

۴۱- Virtues = اس کا ترجمہ فضائل کیجئے اور Privileges کا خصائص۔

۴۲- Precedent = بے شک سابق اور متقدم کو کہتے ہیں، لیکن اصطلاح فقہا میں اسے اثر کہتے ہیں۔

۴۳- Fundamental Duty = فرض حقیقی اچھا نہیں۔ رکن کافی ہے۔

۴۴- Legal Provisions = احکام شریعت آپ نے صحیح ترجمہ کیا ہے۔

۴۵- Authorities = آپ نے جس موقع کے لئے اس لفظ کو لکھا ہے اس کے لئے بجائے اسناد کے رجال زیادہ اچھا ہے جو فن حدیث کی مشہور اصطلاح ہے اسی کو Transmitters بھی کہتے ہیں۔

۴۶- Circumambulation = اس کا ترجمہ آپ نے طواف کیا جو بالکل صحیح ہے۔

۴۷- Motive of Law = وجہ قانونی درست نہیں، علت الشرع کہئے۔

۴۸- Analogy = اس کا ترجمہ مماثلت غلط ہے، اصطلاحی لفظ قیاس ہے۔

۴۹- Sovereign Will = مشیت ایزدی یا صرف مشیت کافی ہے۔

۵۰- Simple Things = بسائط جو جمع ہے بسیط کی۔

۵۱- Intellectual Knowledge = علم ذہنی کے بجائے علم عقلی کیجئے۔

۵۲- Subjecting = بہترین لفظ تسخیر ہے۔

۵۳- Literalists = علمائے ظاہر، جنھیں Externalists بھی کہتے ہیں۔

۵۴- Pure Good = خالص نیکی سے اچھا خیر محض ہے۔

۵۵- Universal Reason = عقل کلی کو کہتے ہیں۔

۵۶- Universal Soul = اس سے مراد نفس کلی ہے۔

۵۷- Space And Time = مکان و زمان صحیح ہے۔ اسی کو خلاء و ملا بھی کہتے ہیں۔

۵۸- Proof = ثبوت نہیں، حجت کہئے۔

۵۹- Retirement = خلوت کافی ہے۔

۶۰- Essence = ذات، حقیقت۔

۶۲- Assertion = خبر ہے اور Unanimous Assertion خبر متواتر۔

۶۳- Esoteric Sect = باطنی فرقہ ٹھیک ترجمہ ہے۔

۶۴- Doctrinaire = تعلیمی فرقہ۔

۶۵- Ascetic = اس کا ترجمہ زاہد و عابد غلط نہیں۔ لیکن اس کا صحیح مفہوم وہی ہے جو لفظ یوگی یا جوگی (ہندوؤں کے تصوف کا اصطلاحی لفظ) سے ظاہر ہوتا ہے۔

۶۶- Entelechy = کمال سے اُس کا پورا مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

۶۷- Deductive = استدلالی بہتر ہے۔

۶۸- Decision = فیصلہ معنی کے لحاظ سے غلط نہیں، لیکن جس سلسلہ میں آپ نے اس کا ذکر کیا ہے، اس کے لئے لفظ فتوےٰ استعمال کیجئے۔

۶۹- Discourse = درس یا تقریر، مناسب نہیں ہے، مقالہ زیادہ فصیح ہے۔

۷۰- Anthropomorphists = اس سے قبل میں نے Anthropomorphism کا ترجمہ تجسیم بتایا ہے اس لئے حسب قاعدہ اس کا ترجمہ مجسّمین ہونا چاہئے، مگر اصطلاح میں اس طبقہ کے لوگوں کو مشبہین کہتے ہیں

۷۱- World of Sense = دنیائے حواس، عالم آب و گل مفہوم کے لحاظ سے غلط نہیں، لیکن اصطلاحی لفظ عالم الشہادت ہے

۷۲- World of Power = اصطلاحی لفظ عالم قدرت ہے۔

۷۳- World of Ruling = اس کا ترجمہ عالم ملکوت کیجئے۔

۷۴- World of Repairing = عالم جبروت کو کہتے ہیں۔

۷۵- Universal Spirit = اس کا اصطلاحی ترجمہ روحِ اول ہے۔

۷۶- Nearer Heaven = اس سے مراد سماء الدنیا ہے۔

۷۷- Principles = اصول آپ نے صحیح ترجمہ کیا ہے۔

۷۸- Applications = اس کا ترجمہ فروع کیجئے۔

۷۹- Pilgrim = اس کا ترجمہ اختلاف محل کے لحاظ سے حاجی یا زائر ہو سکتا ہے، لیکن تصوف کی کتابوں میں یہ لفظ سالک کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

۸۰- Renegade = کا ترجمہ آپ نے مرتد ٹھیک کیا ہے، لیکن Sooth-Sayer کا ترجمہ کاہن کیجئے۔

چند اصطلاحات کا ترجمہ

آپ حیدرآباد میں ہیں اور پھر بھی ترجمہ کے مشکلات کو رفع نہیں کر سکتے میرے نزدیک جامعۂ عثمانیہ اس باب میں خاص کاوش سے

کام لے رہا ہے اور وہاں بعض علوم کی اصطلاحات کا ترجمہ بھی ہوا ہے ہر چند اس باب میں اہلِ ملک کا اختلاف ہے بعض نہایت ٹھیٹھ اردو کے الفاظ تلاش کرنا چاہتے ہیں اور نہیں ملتے تو ہندی کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، بعض عربی و فارسی سے مدد لینا زیادہ مناسب خیال کرتے ہیں، اس وقت میں اختلاف پر محاکمہ کرنے کے لئے آمادہ نہیں لیکن کم از کم مجھے یہ ظاہر کر دینا چاہئے کہ میں فریقِ ثانی کا موافق ہوں اور میرے پاس اس کی بڑی دلیل یہ ہے کہ اس طرح ہم کو عربی فارسی کی طرف میلان پیدا ہوگا یا یہ کہ کم از کم اپنی اتنی بیگانگی باقی نہ رہے گی۔ علاوہ اس کے چونکہ اُردو زبان خود غیر زبانوں کے الفاظ کا مجموعہ ہے اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کی حقیقی ترکیب کے اصول کو نظر انداز کر دیا جائے اسی کے ساتھ عربی سے مدد لینے میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ تصریفی آسانیاں بہت پیدا ہو جاتی ہیں جو کسی دوسری طرح حاصل نہیں ہو سکتیں آپ کے مرسلہ الفاظ کا ترجمہ میں یہ کروں گا:۔

Refraction	=	انکسار نور
Rarefaction	=	تخفیف، تلطیف
Prism	=	موشور
Porch	=	رواق
Equidistant	=	متساوی الابعاد
Erection	=	ترکیب، تعمیر
Oblique	=	منحرف، مائل
Parallelepiped	=	متوازی السطوح
Parallelepiped Rectangle	=	متوازی المستطیلات
Conductivity	=	تحمل
Reflection	=	انعکاس
Angle of Refraction	=	زاویۂ انکسار
Properties	=	خواص
Positive Quantity	=	مقدار ایجابی
Fixtures	=	ملحقات
Equilibrium	=	توازن
Equipment	=	ترتیب
Psychrometer	=	مقیاس الرطوبت
Pantometer	=	مقیاس الزوایا
Fuse	=	فتیلہ

چند اصطلاحات فنِ منطق کا ترجمہ

آپ کے تمام الفاظ و مصطلحات فنِ منطق (Logic) سے متعلق ہیں اور ہر چند میں ماہر تو کسی زمانہ کا بھی نہیں ہوں

لیکن جہاں تک میری آگاہی ہے اس کے مطابق عرض کرتا ہوں، اگر آپ کو کسی جگہ غلطی معلوم ہو تو براہِ کرم مجھے متنبہ کر دیجئے گا:۔

Apprehension	=	تصور
Syllogism	=	قیاس
Categoric Syllogism	=	قیاس حملی
Interpellative	=	قیاس استثنائی
Enumeratio Portium	=	قیاس المقسم
Simple Apprehension	=	تصور ساذج
Intellective	=	التصور الذہنیہ
Declaration	=	تصدیق
Essential Universal	=	کلی ذاتی
Accidental	=	کلی عرضی
Difference	=	فصل
Genus	=	جنس
Specific Singulars	=	افراد نوعیہ
Species	=	نوع
Universal	=	کلی
Conclusion	=	نتیجہ
Cause	=	علت
Causa operative	=	علت فاعلیہ
Causa materialis	=	علت مادیہ
Causa formalis	=	علت صوریہ
Causa intentionalis	=	علت غائیہ
Root	=	اصل
Branch	=	فرع
Proposition	=	قضیہ
Simple Proposition	=	بساط
Conversion	=	عکس
Contradiction	=	تناقض
Even Conversion	=	عکس مستوی

اس کو Conversis Simplex بھی کہتے ہیں

Particular Accident		خاصہ

عرض عام	=	Common Accident
مفہوم	=	Notion
جزئی	=	Particular
ذات	=	Essence
حکم	=	Judgement
مساوی	=	Co-extensive
تلازم الشرطیات	=	Cohesion of Hypothetical
معانی مفردہ	=	Predicables
قضایائے موجہہ	=	Model Proposition
طبائع نوعیہ	=	Characteristics of the Species
اعم	=	General or Extensive
اخص	=	Particular or Limited
مباین	=	Heterogenous
نسبتِ حکمیہ	=	Judicial Relation
ترکیب تقلیدی	=	Limitative Sentence
ترکیب خبری	=	Informing Sentence
دائر	=	Concomitance
لواحق قیاس	=	Pendants of Syllogism
لزوم	=	Adhesion
حرف استدراک	=	Interpellative Conjunction

چند الفاظ کا ترجمہ

Ablactation = اس لفظ کا تعلق علم نباتات سے ہے اس کے لئے اصطلاحی لفظ تلقیح استعمال کیا جاتا ہے۔

Abnegation = یہ اصطلاح الٰہیات کی ہے اور اس کا ترجمہ ارتداد مناسب ہے۔

Absinthium = افسنتین کو کہتے ہیں۔

Acetate = عربی میں اس کے لئے لفظ حموضتہ مستعمل ہے لیکن ہمارے لئے ترشابہ زیادہ مناسب ہے

Actinometer = وہ آلہ جس سے نور آفتاب کی کیمیائی قوت کا اندازہ کیا جاتا ہے، اس کا ترجمہ تو مقیاس قوتِ نور آفتاب ہونا چاہئے، لیکن چونکہ یہ بہت طویل ہے لہذا میری رائے میں "قوتِ پیمائے نور" ہونا چاہئے۔

Aerology = اس کا ترجمہ علم الہواء ہے۔

Afflatus = وحی، الہام۔

Agnosticism = یعنی یہ اعتقاد کہ عقل انسانی وحی کے سمجھنے سے عاری ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کا مختصر ترجمہ کیا ہو سکتا ہے۔ "لاادریت" کا استعمال کیا جاتا ہے، لیکن وہ عام فہم نہیں۔

Agronomy = "ہندسۂ زراعیت" کو کہتے ہیں اس لئے "زراعیات" اس کے لئے موزوں ہے۔

Alkahest = اس کا ترجمہ محلّل (تحلیل کرنے والا) درست ہے۔

Altruism = مذہب ایثار کو کہتے ہیں۔

Alternatories = منطق کی اصطلاح ہے اس کا ترجمہ "متقابلات" کیجئے۔

Analogy = یوں تو اس لفظ کے معنی مماثلت یا مشابہت کے ہیں لیکن منطقی اصطلاح میں قیاس تمثیلی کہیں گے

Anarchism = اس کا ترجمہ میں نے اس سے قبل نگار کے کسی مضمون میں فوضویت کیا تھا، لیکن انجمن ترقی اردو نے بجائے اس کے نراج کیا تھا۔ میں نراج کو صحیح تسلیم کرتا ہوں، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اسی قسم کے دوسرے الفاظ کا ترجمہ بھی ایسا ہی ٹھیٹھ ہندی میں کیا جائے ورنہ جب (Communism) کا ترجمہ اشتراکیت کرتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کا فوضویت نہ کیا جائے۔

Antimundane = قبل پیدائش۔

Antithesis = تناقض و تباین کو کہتے ہیں لیکن فن بدیع میں اس کا ترجمہ طباق یا مقابلہ کیا جائے۔

Bass-relief = نقوش حجری۔

Bathometer = عمق پیما۔

Buoy = سمندورہ ۔ عوامہ۔

Callisthenics = ریاضت بدنی۔

Cohesion = التصاق۔

Collaborator = شریک عمل۔

Collectivism = مشاعیت یا اجتماعی ملکیت۔

Cosmology = علم الکون ۔ علم نظام الکون، علم قواعد طبیعیات۔

Cosmopolitan = وہ شخص جو ہر حصۂ زمین کو اپنا وطن سمجھے ۔ عربی میں اس کا ترجمہ شائع الوطن کیا جاتا ہے۔ اُردو میں بھی اس کو استعمال کرنا چاہئے۔

Cosmos = نظام کردی ۔ مخلوقات ۔ کون۔

Court martial = مجلس عسکری اس کا ترجمہ ہے لیکن اُردو میں کورٹ مارشل زیادہ رائج ہے اور اسی کو استعمال کرنا چاہئے

Crystalize = "تبلور" لفظ بلور سے فعل بنایا گیا ہے۔

Cuboidal = مکعبی۔

Cynic School = کلبیون ۔ کلبی جماعت۔

Dactylology	= اُنگلیوں کے اشارہ سے گفتگو کرنا تکلم بالید - اشارات اصابع -
Decomposition	= انحلال (اجزائے ترکیبی کا علٰحدہ علٰحدہ ہو جانا)
Deduction	= استنتاج -
Degeneration	= انحراف -
Degeneration	= انحطاط -
Deism	= اللہ کا معتقد ہونا اور وحی سے انکار کرنا - عقلیت -
Demonology	= جنّیات -
Dermatology	= علم البشرۃ -
Determinism	= مذہب الجبر
Diacoustics	= فلسفۂ طبیعیات میں، فن انکسار اصوات کو کہتے ہیں -
Dialectology	= اصطلاحیات -
Didactics	= فن تعلیم و تدریس -
Dilettante	= عاشق جمالیات -
Dioptrics	= فن انعکاس نور -
Dogmatism	= مذہب الیقین -
Dressing gown	= جلباب -
Egoism	= انانیت نفسانیت -
Egregious.	= مافوق العادت، خارق عادت -
Electrocution	= قصاص کہربائی -
Empiricism	= تجربیّۃ -
Entomology	= علم الحشرات
Epicurean	= ابیقوری - شہوانی -
Epistemology	= نظریۂ معرفت -
Equiponderang	= توازنِ ثقل -
Endacmonism	= مذہب السعادۃ
Factotum	= وہ خادم جو ہر کام کو انجام دے، اس لئے میرے نزدیک لفظ "ہرکارہ" مناسب ہے -
Fanaticism	= تعصب دینی -
Fuedal System	= نظام اقطاعی -
Gnomonics	= دھوپ گھڑی بنانے کا فن -
Harmonics	= الحانیات - قواعد نغمہ و موسیقی -
Heathendom	= دینئۃ، بُت پرستی -

Hebdomadal	= ہفتہ وار، اسبوعی ۔
Heliograph	= تلغراف شمسی ۔
Heterogenous	= مختلف الاجناس ۔
Homology	= تشابہ، تجانس ۔
Humanism	= مذہب انسانیت ۔
Ichnology	= آثار القدم (پاؤں کے منجمد نشانات کا علم)
Indeterminism	= مذہب اختیار
Lithogenesy	= معدنیات ۔
Logarithm	= علم الانساب ۔
Lyceum	= مجمع علمی - ندوۂ علمیہ - دار الفنون ۔
Metempsychosis	= تناسخ ارواح ۔
Monotheism	= وحدانیت، توحید ۔
Motorpathy	= علاج بالحرکت ۔
Mythology	= علم الاساطیر - صنمیات ۔

نسبتی تھانیسری

ایک بزرگ سید شاہ محمد صالح، جہانگیر کے عہد میں بمقام قصبۂ تھانیسر رہا کرتے تھے اور نسبتی تخلص کرتے تھے چونکہ فطرت کی طرف سے عجیب و غریب سوز و گداز لے کر آئے تھے اس لئے ان کے کلام میں بھی ایک خاص کیفیت پائی جاتی ہے، تذکرۂ روز روشن میں لکھا ہے کہ جس وقت یہ شعر پڑھتے تھے تو آنکھوں سے آنسو جاری ہو جاتے تھے ۔

ان کی صوفی منشی اور تصوفِ مشربی نے آخر کار انھیں ترکِ دنیا پر مجبور کر دیا اور تھانیسر میں ایک تکیہ بنا کر بیٹھ گئے ۔ آپ کے مزاج میں اس قدر استغنا تھا کہ داراشکوہ کی مکرر التجا پر بھی آپ نے اپنا خلوت کدہ نہیں چھوڑا اور ایک دفعہ جو پاؤں توڑ کر بیٹھ گئے تو پھر نہیں اٹھے ۔ آپ ہندی بھاکا میں بھی کبھی کبھی فرماتے تھے، تذکرۂ روشن میں لکھا ہے کہ ان کا دیوان فارسی ۱۵ ہزار بیت کا ہے، لیکن اب نایاب ہے، گیارھویں صدی ہجری کے وسط میں آپ کا انتقال ہوا ۔

جہاں تک میرا خیال ہے جو شعر آپ نے لکھا ہے انھیں نسبتی کا ہے کیونکہ ان کا رنگ یہی ہے ۔ اس وقت تذکرۂ روز روشن میرے سامنے ہے اور اس میں جو انتخاب دیا ہے، اس سے بعض اشعار نقل کرتا ہوں :۔

نمود وعدۂ قتلم دو چشم او لیکن — چہ اعتماد تواں کرد قول مستاں را

بہار رفت و ز دیوانگی ندانستم — کدام باغ و کدامیں چمن کدام گل ست

یہ شعر ملاحظہ ہو :۔

مے باقی و ماہتاب باقی ست، — از بتو صد حساب باقی ست

قیمت عاشقی چہ می پرسی ــــ عاشقی صد زیان و یک سود ست
دل تمنائے وصل او دارد ــــ چہ بلا مشکل آرزو دارد
بلبلاں ہم مزاجداں نشدند ــــ کس ندانست گل چہ خو دارد
در صیدگاہ چشم سیاہے نشستہ ایم ــــ امیدوار تیر نگاہے نشستہ ایم
پارۂ دل بر جگر، لخت جگر بر روئے دل ــــ پارہا را دوختم اما پریشاں دوختم
تہمت گفتم ز رخ برقع فگندی ــــ مرا از روئے خود شرمندہ کردی

ان کے علاوہ دو چار شعر مجھے اور بھی یاد ہیں جو تذکرہ میں موجود نہیں ہیں۔ ان میں سے دو یہ ہیں :-

میکنم سخت یاد او امروز ــــ غالباً یاد کردہ ست مرا
برسید ز من یار کہ احوال تو چون است ــــ تا حال بادشرح و ہم حال دگر شد

عہدِ اسلام کے سکّے

ایامِ جاہلیت میں اہلِ عرب کا کوئی خاص سکّہ نہ تھا۔ بیع و شرا میں رومی، ایرانی اور حمیری درہم و دینار سے کام چلاتے تھے۔ عہدِ نبوی میں بھی اس کی طرف توجہ کرنے کی فرصت نہیں ملی اور خلیفۂ اول کا زمانہ بھی اسی طرح گزر گیا۔

جب خلیفۂ ثانی کے عہد میں عراق فتح ہوا اور ایرانی سکوک کے مختلف الاوزان ہونے کی وجہ سے ادائے زکوٰۃ میں دقت ہوئی تو آپ نے ۱۴ قیراط وزن کا درہم مسکوک کر دیا، اس کی شکل و صورت تو وہی رکھی لیکن سنہ ہجری کا اضافہ کر دیا اور حاشیہ پر "بسم اللہ ربی، الحمد للہ" خطِ کوفی میں نقش کرایا، اس کے بعد خلیفۂ ثالث و خلیفۂ رابع کے زمانہ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔

عہدِ اموئین میں بھی ۷۵ھ تک کوئی تغیر نہیں ہوا۔ ۷۵ھ میں البتہ اتنا ہوا کہ نقوش کسروی کے بجائے والیوں اور امراء کے نام پہلوی خط میں منقوش ہونے لگے۔

عبد الملک بن مروان کے عہد میں سب سے پہلے خلیفہ کا نام درج کیا گیا اور حاشیہ پر بسم اللہ ربی بدستور قایم رکھا گیا۔ سکّہ کی صورت وہی تھی۔ البتہ عبد اللہ ابن زبیر کے زمانہ میں سب سے پہلے گول سکہ طیار کرایا گیا جس کے ایک طرف "محمد رسول اللہ" اور دوسری طرف "امر اللہ بالوفاء والعدل" منقوش تھا، یہ بیان ابن خلدون اور مقریزی کا ہے لیکن آثار یئین نے جو سکّے برآمد کئے ہیں ان سے اس امر کی تصدیق نہیں ہوتی کہ یہ سکّے گول تھے۔

اب رہا یہ امر کہ اس کے بعد کیا کیا ترقیاں ہوئیں اس کے لئے ایک پوری کتاب بھی کافی نہیں ہے کیونکہ بعد کو مسلمانوں کی حکومت ساری دنیا میں پھیل گئی اور پھر خدا جانے کس کس طرح کے سکّے انھوں نے بنائے آپ اس مسئلہ میں ان کتابوں کا مطالعہ کیجئے جو صرف اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

ہندی اور عربی شاعری

یہ صحیح ہے کہ ہندی شاعری نہ صرف جذبات و کیفیات بلکہ تشبیہات و استعارات و ندرت بیان کے لحاظ سے بھی بہت مکمل ہے، لیکن یہ دعوی

کرنا کہ دُنیا میں کسی اور زبان کی شاعری ان خصوصیات سے یکسر خالی ہے، درست نہیں ہو سکتا۔ یقیناً عربی شاعری کے لئے باعث فخر اس کے وہی جذبات ہیں جو ایام جاہلیت میں حد درجہ سادگی و بے ساختگی کے ساتھ ظاہر کئے جاتے تھے اور بادۂ عشق سے شرابور ہوتے تھے، لیکن تمدن کی ترقی اور عجمیوں کے اختلاط سے عربی شاعری میں جو تغیر پیدا ہوا اس میں کثرت سے اس نوع کی مثالیں بھی ملتی ہیں جیسی آپ نے ہندی شاعری کی پیش کی ہیں۔ افسوس کہ اس وقت میں زیادہ تفصیل و استیعاب سے کام نہیں لے سکتا ورنہ شاید سیکڑوں اشعار اس قسم کے مہیا کر دیتا تاہم جس قدر اس وقت پیش نظر ہیں عرض کرتا ہوں۔ ممکن ہے کہ آپ اپنے ہندو دوست کو اُن کے ذریعہ سے ساکت کر سکیں۔

ابو اسحاق مصری (خطیب جامع مصر) کا بیٹا عبد الحکم اپنی محبوبہ کے دانتوں کی تعریف کرتا ہے، لیکن جدید انداز بیان سے ملاحظہ ہو:۔

قامت تطالبنی بلوٗلؤ نحرہا — لما رأت عینی تجود بدرّہا
وتبسمت عجبا فقلت لصاحبی — ہذا الذی اتہمت بہ فی ثغرہا

مفہوم یہ ہے کہ مجھے روتے دیکھ کر اس نے کہا کہ ان موتیوں سے مجھے بھی کچھ دو کہ اپنے گلے کا ہار بنا لوں لیکن اس کے بعد جب وہ مسکرائی تو میں نے اپنے ساتھی سے کہا کہ دیکھو جس چیز کی تہمت اس نے مجھ پر رکھی تھی وہ خود اس کے دہن کے اندر موجود ہے۔

ابو الحسن علی بن عطیہ قریب قریب اسی مفہوم کو دوسرے انداز سے ظاہر کرتا ہے:۔

وشادنٌ طاف بالکئوس ضحے — فحثہا والصباح قد وضحا
والروض یبدی لنا شقائقہ — وآسہ العنبری قد نفحا
قلت این الاقاح قال لنا — اودعت ثغر من تقی القدحا
فضل ساقی المدام یجحدہا — قال فلما تبسم افتضحا

یعنی صبح کے وقت ایک خوبصورت ہرن پیالوں کے چاروں طرف گھومنے لگا اور ان کو جنبش دینے لگا حالانکہ صبح ہو چکی تھی، مرغزار نے لالہ کے پھول کھلا رکھے تھے اور عنبریں ریاحین کی خوشبو پھیل رہی تھی، میں نے پوچھا بابونہ کے پھول کہاں چلے گئے میرے ساتھی نے کہا کہ جس نے جام شراب دیا تھا اسی کے منھ میں رکھدئے ہیں، یہ سُن کر ساقی نے اس سے انکار کیا، لیکن جب ہنس پڑا تو سارا راز کھل گیا۔

ابو اسحاق ابراہیم کے دو شعر اسی رنگ کے ملاحظہ ہوں:۔

حتے اذا طاح عنہا المرط من دہش — وانحل بالفم سلک العقد فی الظلم
تبسمت فاضاء اللیل فالتقطت — حبات منتشر فی ضوء منتظم

یعنی جب ہم آغوش ہونے کے وقت اس کی چادر سرک گئی اور موتیوں کا ہار ٹوٹ گیا تو وہ گھبرائی لیکن بعد کو جب مسکرا پڑی تو روشنی ہو گئی اور تمام موتی ایک ایک کر کے چُن لئے۔

ابو العباس الدارمی لکھتا ہے:۔

اتانی فی قمیص اللاذ یسعےٰ — عدو بی یلقب بالحبیب
وقد عبث الشراب بمقلتیہ — فصیر خدہ کنا اللہیب
فقلت لہ استحسنۃ ہذا — لقد اقبلت فی زیٍ عجیب
احمرۃ وجنتیک کستک ہذا — او انت صبغتہ بدم القلوب
فقال الراح اہدت لی قمیصا — کلون الشمس فی شفق المغیث

یعنے میرا دشمنِ جاں جسے میں دوست کہتا ہوں ایک دن میرے پاس آیا اس حال میں کہ سرخ حریر کی قمیص اُس کے بدن پر تھی آنکھوں میں شراب کا نشہ تھا اور رخسار شعلہ کی طرح دمک رہے تھے، میں نے کہا آج تو قیامت کا حُسن ہے، بلا کا لباس ہے۔ سچ بتا یہ

ملبوس کا رنگ تو نے اپنے رخساروں سے لیا ہے یا عاشقوں کے خونِ دل سے اسے رنگا ہے۔ بولا کہ یہ ہدیہ ہے شراب کا، کیا تو نے نہیں دیکھا کہ غروب کے وقت شفق میں سورج کا بھی یہی رنگ ہوتا ہے۔

ابو جعفر اندلسی، اپنی کامیابی کی تصویر کھینچتے ہوئے ایک شعر لکھتا ہے:-

تحیر اللیل این مطلعہ　　　اما دری اللیل ان البدر فی عضدی

رات متحیر ہے کہ وہ چاند کہاں چلا گیا۔ اُسے خبر نہیں کہ وہ تو میرے پہلو میں جگمگا رہا ہے۔

ابو نصر ایک وادی کی تعریف کرتا ہوا وہاں کے سنگریزوں کی خوشنمائی کو اس طرح ظاہر کرتا ہے:-

یروع حصاہ حالیۃ العذاریٰ　　　فتلمس جانب العقد النظیم،

یعنے جب حسین اس وادی سے گزرتے ہیں اور یہاں کے سنگریزوں کو دیکھتے ہیں تو فوراً اپنے ہاروں کو دیکھنے لگتے ہیں کہ کہیں ایسا تو نہیں ہوا کہ ان کے جواہرات ٹوٹ کے یہاں گر گئے ہوں۔

عین الزماں طرابلسی کے چند شعر ملاحظہ ہوں:-

من رکب البدر فی صدر الردینی　　　وموّہ السحر فی حد الیمانی،

وانزل النیر الاعلےٰ الے فلک　　　مدارہ فی القباء الخسروانی

طرف ذمام قراب سل صارمہ　　　او اغید ماس ام اعطاف خطی

چہرہ و قد کی تعریف میں کہتا ہے کہ:- یہ چودھویں کے چاند کو کس نے نیزہ کی نوک پر رکھدیا ہے اور شمشیرِ یمانی کی دھار میں کس نے جادو بھر دیا ہے، (یہ آنکھ کی تعریف ہے) پھر لباس کے اندر جگمگانے والے جسم کو دیکھ کر کہتا ہے کہ آفتاب کو کس نے آسمان کی بلندی سے اُتار کر قباء خسروی میں لاکر رکھدیا۔

اس کے بعد وہ پھر آنکھ کی صفت بیان کرتا ہے کہ یہ کوئی نیام ہے جس کے اندر سے تیز تلوار نکلی ہوئی نظر آرہی ہے اور اس کے بعد قد و قامت کے متعلق کہتا ہے کہ یہ کوئی لچیلا میرا ہے یا لچکدار برچھا۔

اما و ذائب مسک من ذوائبہ　　　علی اعالی القضیب الخیزرانی

وما یجن عقیقی الشفاہ السریقی　　　الرحیقی والثغر الجمانی

لیکن شعر تو یہ ہے کہ:-

لو قیل البدر من فی الارض مغشد　　　اذا تجلی لقال ابن الفلانی

یعنی اگر چودھویں کے چاند سے پوچھا جائے کہ زمین میں تجھ کو کس پر رشک آتا ہے تو وہ کہدے گا کہ فلاں کے بیٹے سے۔

سماعیل بن ابی الحسن کہتا ہے:-

رق الزجاج ورقت الخمر　　　وتشابہا فتشا کل الامر

فکانما خمر ولا قدح　　　وکانما قدح ولا خمر

شراب و شیشہ کی پاکیزگی کا ذکر ہے کہ یہ پتہ ہی نہیں چلتا کہ شیشہ شراب ہے یا شراب شیشہ۔

لیکن اگر سچ پوچھئے تو عربی شاعری کے لئے باعث فخر یہ اشعار نہیں ہیں بلکہ وہ وہی ہیں جن میں یہ تصنع، یہ آورد یہ خواہ مخواہ کی مضمون آفرینی نہیں پائی جاتی اور جن کا تعلق جذبات سے ہے۔

ممکن ہے آپ کو مندرجۂ بالا اشعار میں کچھ لطف آیا ہو لیکن میرے لئے وہ بالکل بے مزہ ہیں اور مجھے مسرور کرنے کے لئے تو صرف اس قسم کے اشعار درکار ہیں:-

اصم اذا نودیت باسم واننی اذا قیل لی یاعبدہا السمیع
لا تدعنی الا بیا عبدہا فانہ اشرف اسمائی

جب کوئی میرا نام لیکر پکارتا ہے تو میں بہرا بن جاتا ہوں، لیکن جب کوئی اُس کا غلام کہکر بلاتا ہے تو فوراً بول اُٹھتا ہوں۔ اس لئے اے لوگو مجھے تو تم یہی کہکر پکارا کرو "اے فلاں کے غلام" کیونکہ اس سے زیادہ عزت والا نام میرے لئے اور کوئی نہیں ہے۔

ہلالی پرچم

عام طور سے یہی خیال کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں کے ہلال کا نشان، سلطنت بازنطین سے لیا ہے، لیکن بعض نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ سلطنت بازنطین پر فتح پانے سے قبل ترکوں کے پرچموں پر یہ نشان پایا جاتا تھا، تاہم اس سے یہ سوال رفع نہیں ہوتا کہ ہلال کے ساتھ یا بقول آپ کے اس کے بطن میں ستارہ کہاں سے آیا، جبکہ بازنطین کا پرچم اس سے خالی تھا۔

اس کے متعلق ایک روایت اور ہے جس سے ایک حد تک تسلی ہو سکتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ارطغرل اعظم جو سلطنت اتراک کا موسس اولین سمجھا جاتا ہے، ایک مرتبہ کسی درویش سے ملنے گیا اور اس درویش نے پیشین گوئی کی کہ تیرے خاندان میں ایک ایسا شخص پیدا ہوگا جو اپنی فتوحات سے تمام دُنیا کو لرزہ براندام کردے گا اور تیری قایم کی ہوئی حکومت نہایت طویل زمانہ تک باقی رہے گی، جس وقت ارطغرل درویش کے پاس سے باہر نکلا تو شام ہو چکی تھی اور یہ وہ وقت تھا جب ہلال اور زُہرہ کا (بالکل اس طرح جس طرح آج قومی نشان دکھا جاتا ہے) قران ہو رہا تھا۔ ارطغرل نے اس کو دیکھتے ہی تفاول نیک خیال کیا اور اُسی وقت سے اپنے پرچم کا نشان اس کو قرار دیا۔

سُورج کا طلوع وغروب کے وقت بڑا نظر آنا اور کم گرم ہونا

آفتاب طلوع وغروب کے وقت بڑا اور دوپہر کو چھوٹا کیوں نظر آتا ہے یا یہ کہ اس کی حرارت صبح و شام اور دوپہر کو زیادہ کیوں معلوم ہوتی ہے حالانکہ جسامت کے لحاظ سے صورتِ حال اس کے خلاف ہونی چاہئے، اس سوال کا تعلق علم مناظر و مرایا سے ہے۔ طلوع وغروب کے وقت آفتاب یقیناً زمین سے دور ہوتا ہے اور محاذ کے لحاظ سے اس کی شعاعیں ترچھی ہوکر زمین تک پہونچتی ہیں اس لئے ہوا کی دبازت یا اس کے حجم میں نفوذ کرنے کے لئے شعاعوں کو زیادہ سفر کرنا پڑتا ہے اور ہوا کا یہ حجم مع اس تمام غبار کے جو کرۂ زمین کے چاروں طرف پھیلا ہوا ہے ایک محدب شیشہ کی سی صورت اختیار کرلیتا ہے جس کے اندر سے آفتاب ہم کو بڑا نظر آتا ہے، برخلاف دوپہر کے کہ اس وقت آفتاب کی شعاعیں سیدھی پڑتی ہیں اور ہوا کا تحدب بھی کم ہوتا ہے۔ آپ نے اگر مختلف دبازت کے محدب شیشوں سے چیزوں کو دیکھا ہے تو آپ آسانی سے سمجھ سکتے ہیں کہ ایک شیشہ میں جس قدر تحدب زیادہ ہوگا اُسی قدر چیز بڑی نظر آئے گی۔

رہا حرارت کا سوال، سو اس کا جواب بھی ظاہر ہے کہ طلوع و غروب کے وقت چونکہ آفتاب دور ہوتا ہے اور اس کی شعاعیں سیدھی نہیں پڑتیں اس لئے گرمی کم ہوتی ہے۔ دوپہر کو چونکہ کرنیں سیدھی ہوتی ہیں اس لئے حرارت بھی زیادہ ہوتی ہے کسی آتشی شیشہ کو سورج کے سامنے رکھ کر اس کا عکس کسی کاغذ پر ڈالئے تو معلوم ہوگا کہ آگ اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب شیشہ کے مرکز سے سیدھی شعاعیں نفوذ کرتی ہیں۔

نباتات کا تنفس

ماہرین طب کا یہ دعویٰ بالکل صحیح ہے کہ بقاء حیات کے لئے ہوا کا تنفس ضروری ہے، البتہ طریقِ تنفس میں فرق یقیناً پایا جاتا ہے یعنی جس طرح انسان وحیوان پھیپھڑوں کے ذریعہ سے ہوا کو جذب کرتے ہیں اسی طرح نباتات بھی تنفس ہوا پر مجبور ہیں۔ لیکن اس کا طریقہ دوسرا ہے۔

سانس لینے کی ضرورت یہ ہے کہ ہوا پھیپھڑوں میں داخل ہوتی ہے اور اس کا آکسیجن اندر کے مواد فاسد سے مل کر کاربونک ایسڈ (حامض کاربن) میں تبدیل ہو جاتا ہے اور سانس اسے خارج کر دیتی ہے یعنی سانس کے ذریعہ سے آکسیجن اندر جاتی ہے اور کاربن ہو کر باہر نکلتی ہے لیکن نباتات کا سانس لینا بالکل اس کے خلاف ہے۔ یہ کاربن کو جذب کرتے ہیں اور آکسیجن بنا کر باہر نکالتے ہیں اس نظام میں فطرت کی بڑی مصلحت پنہاں ہے کیونکہ اگر نباتات بھی انسان وحیوان کی طرح آکسیجن کے عاشق ہوتے، تو ہوا کا آکسیجن چند دن میں ختم ہو جاتا اور دُنیا فنا ہو جاتی۔ یا اگر انسان وحیوان کے تنفس سے کاربن خارج نہ ہوتا تو تمام نباتات خشک ہو جاتے۔

جس طرح انسان وحیوان کے پاس سانس لینے کے لئے پھیپھڑے موجود ہیں، اسی طرح نباتات کے پاس اُن کے پتے ہیں جن سے وہ سانس لیتے ہیں ـــــ اگر تم کسی پتے کو خوردبین سے دیکھو گے تو معلوم ہوگا کہ اس کی سطح پر مستطیل شکل کے ہزاروں لاکھوں دہانے پائے جاتے ہیں جن کے ذریعہ سے ہوا اندر داخل ہوتی ہے۔ پانی کے اندر جو درخت پائے جاتے ہیں وہ اس مسئلہ میں عام نباتات سے اس طرح جدا ہیں جس طرح مچھلی دیگر حیوانات سے ممتاز ہے۔ یعنی جس طرح وہ صرف گلپھڑوں سے پھیپھڑے کا کام لیتی ہے، اسی طرح آبی درختوں کی پتیوں میں بھی دہانے یا جوف نہیں ہوتے بلکہ نلکیاں ہوتی ہیں۔

خیال کیا جاتا ہے کہ صرف نوعِ انسان کے تنفس کے لئے ایک سال میں ایک لاکھ ساٹھ ہزار مکعب میٹر آکسیجن کی ضرورت ہوتی ہے اور باقی تمام حیوانات کے لئے اس سے چہار چند آکسیجن کی۔ ایک انسان روزانہ ۲۵۰ گرام کاربونک ایسڈ تنفس کے ذریعہ سے خارج کرتا ہے اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اگر نباتات کاربونک ایسڈ کو جذب اور آکسیجن کو خارج نہ کریں تو چند دن میں سارے حیوانات دُنیا سے فنا ہو جائیں

ہوا جو زمین کو محیط ہے، اس میں صرف ایک لاکھ ۳۴ ہزار کیلو میٹر آکسیجن پائی جاتی ہے۔ اور دنیا کی انسانی آبادی صرف ایک ارب فرض کر لی جائے اور دیگر حیوانات ۴ ارب، تو ہوا کا آکسیجن صرف نوعِ انسان کے لئے ۸۳۷۵ سال سے زیادہ کے لئے کافی نہیں ہو سکتا، لیکن چونکہ نباتات کثرت سے آکسیجن خارج کرتے رہتے ہیں (دیکھئے کہ ایک پھول پندرہ پنکھڑیوں کا پانچ مہینے میں تقریباً ۵۳۵ پونڈ آکسیجن پیدا کرتا ہے) اس لئے دنیا فقدان آکسیجن کی وجہ سے فنا نہیں ہوتی۔

ہر شخص تجربہ سے معلوم کر سکتا ہے کہ نباتات کیونکر اور کس مقدار میں آکسیجن خارج کرتے ہیں۔ کسی برتن میں ایک گملہ کسی پودے کا رکھو اور اس کے اوپر پانی سے بھرا ہوا شیشہ کا خول اوندھا دو تاکہ درخت اس کے اندر پانی میں ڈوبا رہے، تم دیکھو گے کہ تھوڑی دیر میں پتوں سے چھوٹے چھوٹے بلبلے پیدا ہو کر اوپر کی طرف چڑھتے ہیں اور پانی کے اسی قدر حصہ کو نیچے کی طرف پھینک دیتے ہیں، یہی آکسیجن ہے۔ مزید تجربے کے لئے تم دیا سلائی روشن کر کے ان بلبلوں کی طرف لیجاؤ۔ اب تم دیکھو گے کہ ساری سطح منور ہو گئی اور نہایت تیز روشنی نظر آرہی ہے الغرض نباتات کا تنفس کے ذریعہ سے آکسیجن خارج کرنا مسلّم ہے۔

رات کے وقت نباتات کا تنفس بالکل اس کے خلاف ہوتا ہے۔ یعنی رات کو وہ تمام حیوانات کی طرح آکسیجن جذب کرتے ہیں اور کاربن خارج۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی کمرہ کے اندر دس پودے ہوں اور کمرہ بند کر کے سو جاؤ تو صبح کو وہاں کی ہوا اتنی ہی خراب ہوگی جتنی دس آدمیوں کے تنفس سے خراب ہو سکتی ہے۔

نباتات کا تنفس اگر ایک طرف اس لئے مفید ہے کہ انسان کے لئے اس سے آکسیجن پیدا ہوتا ہے تو دوسری طرف یہ فائدہ بھی متصور

ہے کہ اس سے بخارات آبی پیدا ہوتے ہیں اور بارش خوب ہوتی ہے چنانچہ تم دیکھو گے کہ جن ملکوں میں درخت کم ہیں وہاں بارش بھی کم ہوتی ہے اور جہاں درخت زیادہ ہیں وہاں بارش بہت کافی ہوتی۔

اگر تم کسی پودے کو کسی برتن سے ڈھک کر چاروں طرف سے اس طرح محفوظ کر دو کہ درخت کے بخارات باہر نہ نکلنے پائیں تو تم دیکھو گے کہ بخارات نے وہیں گھٹ گھٹ کر پانی کی صورت اختیار کر لی ہے اور ۲۴ گھنٹے کے اندر سارا پودا اس طرح تر ہو گیا ہے، جیسے اس پر بارش ہوئی ہے۔

برج بابل

برج بابل کے متعلق علماء کا اختلاف ہے، بعض کا بیان ہے کہ وہ بعل بت کا ہیکل تھا (جس کا ذکر ہیرڈوٹس نے کیا ہے) بعض کہتے ہیں کہ وہ قصر نمرود کا ایک حصہ تھا، اس کی جائے وقوع میں بے شک اختلاف نہیں ہے اور سب اس امر پر متفق ہیں کہ وہ ارض شنعار میں بنایا گیا تھا اس کی تعمیر کی وجہ میں بھی اختلاف ہے کوئی کہتا ہے کہ آسمان پر چڑھنے کی غرض سے اس کو بنایا گیا، کوئی معتقد ہے کہ طوفان سے بچنے کے لئے تعمیر کیا گیا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اس زمانہ کا معبد تھا اور کسی بت کی پرستش گاہ۔

جس طرح وادیٔ نیل میں اہرام کا شمار قدیم ترین آثار میں سے ہے اسی طرح ارض بابل اس برج کا مرتبہ قرار دیا جاتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ اہرام مصر باقی ہیں اور یہ فنا ہو گیا، رہا زبانوں کا بدل جانا یہ بیان بطور مجاز کے ہے کہ طوفان سے قبل سب کی زبان ایک تھی اور پھر جب طوفان کے بعد لوگ مختلف ممالک میں پھیلے تو ان کی زبانیں بدل گئیں۔

باغِ ارم کی حقیقت

ارم کو مقام قرار دینے میں بعض مفسرین نے بھی غلطی کی ہے اور غالباً اسی غلطی کا اثر ہے کہ اکثر لوگ ارم کو کسی شہر کا مقام کا نام سمجھے ہوئے ہیں۔ کلام مجید کی آیت ہے:-

«الم تر کیف فعل ربک بعاد ارم ذات العماد التی لم یخلق مثلہا فی البلاد»

بعض مفسرین نے اس کے یہ معنی یہ سمجھے ہیں:- «کیا نہیں دیکھا تو نے کہ کیا کیا تیرے رب نے ارم کی قوم عاد کے ساتھ۔ (والے ار کیسا) ستونوں والا جس کا مثل (اس وقت کے) بلاد میں کوئی نہ تھا» حالانکہ ارم نام تھا سام کے بیٹے اور نوح کے پوتے کا اور عماد اسی ارم کا پوتا تھا، کلام مجید کی اس آیت میں عاد کو ارم کے ساتھ نسبت دے کر عاد اولیٰ کی تخصیص کی ہے تاکہ عادِ ثانی سے ممتاز ہو جائے۔ سے ان کے خوش قد اور توانا ہونے کو ظاہر کیا گیا ہے اس لئے آیت کا صحیح مفہوم یہ ہوا کہ:-

«کیا تو نے نہیں دیکھا کہ تیرے رب نے ارم کی اولاد عادِ اولیٰ کے ساتھ کیا کیا جو بڑے خوش قد و توانا تھے اور جن کا مثل اس وقت کسی ملک میں نہ پایا جاتا تھا»

ممکن ہے کہ ارم نے کوئی باغ بھی بنایا ہو اور وہ باغ خاص شہرت رکھتا ہو۔

بوقلمون

ہفت قلزم میں اس کا تلفظ بوقلمون بہ سکون لام لکھا ہے، لیکن صحیح تلفظ بہ حرکت لام ہے، جیساکہ صاحب بہارِ عجم نے لکھا ہے فارسی میں اکثر اور عربی میں کمتر گرگٹ کو بوقلمون کہتے ہیں۔ لیکن اس کو بوقلموں کہنا بھی اسی لئے ہے کہ اس کا رنگ بدلتا رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ اس کی حقیقت کچھ اور ہے۔

لفظ کی ظاہری ترکیب سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بوقلمون یا ابوقلمون عربی سے فارسی میں آیا ہے اور یہ صحیح بھی ہے، لیکن یقینی ہے کہ عربی میں یہ لفظ مرکب نہیں ہے، بعض کا خیال ہے کہ بوقلمون دمشق کے قریب ایک پہاڑ کا نام ہے اور وہاں شاید کوئی طائر ایسا ہوتا ہے جسکے رنگ بدلتے رہتے ہیں، اس لئے اس نسبت سے اس طائر کو بوقلمون کہنے لگے اور بعد کو وہی خصوصیت گرگٹ میں دیکھ کر اسے بھی بوقلمون کہدیا لیکن زبانِ عربی کے ماہرین نے ہر جگہ اس لفظ کے معنی دیبائے رومی کے لکھے ہیں، جسے آپ اس کے رنگ بدلنے سے دھوپ چھاؤں کہہ سکتے ہیں۔ قزوینی نے لکھا ہے کہ بوقلمون ایک کپڑا ہے جو ابو براخش (ایک طائر کا نام) کے پروں کی طرح مختلف رنگ پیدا کرتا ہے ــــ ملا قاسم مشہدی لکھتا ہے کہ:۔

مصوراں زکجا وخیال تصویرم — بیال بوقلموں گر کنند تصویرم

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بوقلمون سے کوئی طائر مراد ہے، کیونکہ اگر یہاں گرگٹ مراد ہوتا تو بال بوقلموں نہ لکھا جاتا۔

انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں لکھا ہے کہ " اصل میں بوقلموں سے مراد وہ بحری جانور ہے جسے (PINNA) کہتے ہیں اور جس کے چمکیلے اون کا تاگہ بٹ کر کپڑا تیار کیا جاتا تھا، لیکن اس سے بھی یہ حقیقت واضح نہیں ہوتی کہ عربی میں اسے بوقلموں کیوں کہنے لگے۔

ممکن ہے کہ یہ اُس لفظ کی بگڑی ہوئی صورت ہو جو دیبائے رومی کے لئے اصل یونانی یا رومہ کی قدیم زبان میں بولا جاتا ہو۔

بہر حال یقین کے ساتھ اس لفظ کی اصلیت نہیں بتائی جاسکتی کہ کیا ہے۔

متنبّی کی وجہ تسمیہ

اس شاعر کا نام احمد ابن حسین تھا، کنیت ابوطیب تھی اور قبیلۂ کندہ سے تعلق رکھتا تھا۔ چونکہ اس نے نبوت کا دعویٰ کیا تھا اسلئے وہ متنبّی (یعنی مصنوعی مدعی نبوت) کے لقب سے مشہور ہوگیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اخشید مصر کا فرمانروا اور لؤلؤ شام کا عامل تھا، جب اس نے دعوئے نبوت کیا تو گرفتار کرکے دمشق لایا گیا اور اس کے خلاف بہت سے لوگوں نے شہادتیں دیں۔ اس نے توبہ کرکے عفو کی درخواست کی اور آزاد کردیا گیا۔ رہا ہونے کے بعد وہ سیف الدولہ فرمانروائے حلب کے دربار سے متعلق ہوگیا۔ پھر یہاں سے مصر پہونچا اور اخشید کے محبوب حبشی غلام کافور کی ملازمت میں داخل ہوگیا۔ لیکن چند روز کے بعد یہاں سے بھی برداشتہ خاطر ہوا اور ایران پہونچ کر عضد الدولہ (فرمانروائے بویہ) کے اہلِ دربار میں شامل ہوگیا۔ کچھ دن گزرے تھے کہ پھر کوفہ کا عزم کیا، لیکن یہ اس کی زندگی کی آخری وحشت تھی کیونکہ راستہ ہی میں بمقام نعمانیہ ساحل دجلہ پر عرب قزاقوں کے ایک گروہ نے اس کو ہلاک کردیا۔ سنہ ۳۰۳ھ میں پیدا ہوا اور سنہ ۳۵۴ھ میں انتقال کیا۔

دیباچہ کی اصلیت

دیبائے رومی ایک مشہور ریشمی کپڑا ہے، جو اپنے رنگ اور حُسن کے لحاظ سے کسی زمانہ میں بہت مشہور تھا اور اب بھی ساٹن اسی کی ایک تبدیل شدہ صورت ہے، یہ لفظ فارسی کا ہے جو عربی زبان میں جاکر دیباج ہوگیا۔ چونکہ دیباج نہایت مقبول کپڑا تھا اور اپنے حُسن کے لحاظ سے بہت مشہور تھا، اس لئے اس لفظ کا مفہوم ہی بعد کو حُسن قرار پاگیا اور ایک نظم یا کتاب کے ابتدائی اجزاء کو بھی دیباج یا دیباچہ کہنے لگے، کیونکہ عام طور پر اولین حصّۂ کتاب بہت زور دار لکھا جاتا تھا، اور اس میں نقاشی وغیرہ کی جاتی تھی، الغرض اصل لفظ فارسی تھا جو بعد کو عربی میں جاکر دیباج ہوگیا اور پھر افتتاحیہ کے معنی میں جب اہلِ فارس نے اُسے عربی سے لیا تو دیباجہ کو دیباچہ کر دیا۔

حجر اسود

عبادت کی اولین رسمی صورت جو دنیا میں قایم ہوئی وہ قربانی تھی، جس کا ثبوت خود قرآنِ پاک سے ملتا ہے (ملاحظہ ہو واقعۂ ہابیل و قابیل) اُس وقت تک کہ انسان ڈانواڈول زندگی بسر کر رہا تھا اور کسی جگہ اس کے قیام کا ٹھکانا نہ تھا، رسم قربانی ادا کرنے کے لئے بھی کوئی متعین جگہ نہ تھی اور نہ ہو سکتی تھی۔ لیکن جب اس میں آثار تمدن پیدا ہوئے اور اس نے اپنے قیام کے لئے جگہ مقرر کی تو قدرتاً قربانی کے لئے بھی کوئی مقام اس کو مختص کرنا چاہئے تھا، چنانچہ جاۓ قربانی کی تعیین کی رسم زمانۂ قدیم سے چلی آرہی تھی کہ حضرت ابراہیم نبی بناکر بھیجے گئے اور انھوں نے بھی حسب دستور قربانگاہ یا مذبح جسے مقدس ترین معبد کی حیثیت حاصل تھی، قایم کی۔

قربانگاہ یا مذبح کی صورت یہ تھی کہ ایک پتھر بطور نشان کے قایم کر لیتے تھے اور اسی جگہ کو خدا کا معبد سمجھ کر قربانیاں کیا کرتے تھے، چنانچہ توریت مقدس سے ابراہیم اور آلِ ابراہیم کا اس طرح پتھر نصب کر کے مذبح بنانا پوری طور پر ثابت ہے (ملاحظہ ہو کتاب پیدائش (باب ۱۲ آیت ۷، (باب ۱۳، آیت ۸)، (باب ۲۶، آیت ۲۵)، (باب ۲۸، آیت ۱۸، ۱۹، ۲۲) اور کتاب خروج (باب ۲۴ و ۲۵)۔

جب حضرت ابراہیم سرزمین مکہ میں تشریف لائے تو انھوں نے یہاں بھی اسی دستور کے مطابق ایک پتھر قربانی کی جگہ متعین کرنے کے لئے نصب کیا جس کو حجر اسود کہتے ہیں۔ اخبار مکہ میں ارزقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پتھر جبل بوقبیس سے حاصل کیا گیا تھا۔ بعد کو جب ابراہیم کی اولاد نے اس جگہ مستقل مکان (مذبح) بنایا تو اس پتھر کو لے کر اسی دیوار میں لگا دیا جس سے مقصود یہ تھا کہ طواف کے شروع اور ختم کرنے کی جگہ متعین ہو جائے۔ پھر چونکہ حجر اسود حضرت ابراہیم کی یادگار ہے اس لئے اس کا تاریخی، اثری اور مذہبی احترام ظاہر ہے۔

اب یہ پتہ چلنا بہت دشوار ہے کہ یہ پتھر اصل میں کتنا بڑا اور کس رنگ کا تھا۔ کیونکہ اول تو کثرت مس سے اس کی سطح بالکل چکنی ہوگئی ہے اور دوسری یہ کہ دو دفعہ کعبہ میں آگ لگنے کی وجہ سے اس کا رنگ بھی سیاہ ہوگیا ہے۔

حجر اسود کے متعلق جو اور بہت سی روایات پائی جاتی ہیں کہ وہ پہلے سفید تھا اور انسان کے گناہوں نے اسے سیاہ کر دیا یا یہ کہ وہ بہشت کا لعل تھا یا یہ کہ قیامت کے دن اس کی آنکھ اور زبان ہو جائے گی اور وہ لوگوں کے بوسہ دینے کی شہادت دے گا۔ یہ سب مجروح اور ناقابل اعتبار ہیں۔ کلام مجید میں کسی جگہ اس پتھر کا ذکر نہیں آیا ہے اور اسی سے اس کی عدم اہمیت ظاہر ہے۔

لفظ "سلطان" کی تاریخی تحقیق

کلام مجید میں لفظ سلطان متعدد جگہ استعمال ہوا ہے، کسی جگہ اس کی نسبت انبیاء سے کی گئی ہے اور کہیں شیاطین سے اور ہر جگہ اس کا مفہوم، اختیار، قدرت، قبضہ، تسلط یا دلیل وحجت لیا گیا ہے۔

سورۂ ابراہیم میں انبیاء کی زبان سے کہلوا دیا کہ: "وما کان لنا ان ناتیکم بسلطان الا باذن اللہ"۔ یعنی ہم کوئی دلیل وحجت بغیر اذن خداوندی کے تم پر نہیں لا سکتے تھے۔ دوسری جگہ اسی صورت میں شیطان کہتا ہے کہ: "وما کان لی علیکم من سلطان"۔ یعنی مجھے تم پر کوئی اختیار وتسلط نہ تھا۔ اسی طرح سورۂ انعام، سورۂ الاعراف اور سورۂ نور میں شیطان کا یہ عدم اختیار حسب ذیل آیتوں سے ظاہر کیا گیا ہے۔

"ان عبادی لیس لک علیہم سلطان"۔ "انہ لیس لہ سلطان علی الذین آمنوا"۔ "وما کان لہ علیہم من سلطان"۔

اہل لغت نے بھی اس کے معنے "حجت وبرہان" لکھے ہیں اور چونکہ حکومت وقت اپنے قبضہ واقتدار کی وجہ سے "برہان من اللہ" سمجھی جاتی تھی اس لئے اس کو سلطان کہنے لگے۔

احادیث میں بھی سلطان کا لفظ بہ معنے حکومت وقت مستعمل ہوا ہے۔ ترمذی کی ایک حدیث ہے:۔ "السلطان ولی من لا ولی لہ" (جس کا کوئی ولی نہیں حکومت وقت اس کا ولی ہے) اور "السلطان ظل اللہ فی الارض" کی حدیث تو کھلی ہوئی موجود ہی ہے جسے العتبی نے اپنی کتاب یمینی میں نقل کیا ہے اور اس کے شارح الیمینی نے بہ سلسلۂ روایت عبداللہ ابن عمر تک پہونچایا ہے۔

عربی انشاء میں چوتھی صدی ہجری کے اخیر تک لفظ سلطان، ہر جگہ نظام حکومت کے لئے استعمال کیا گیا ہے لیکن بعد کو عمال اور خلفاء کے لئے بھی اس کا استعمال ہونے لگا، چنانچہ خلیفۂ منصور، خلیفۂ الموفق اور خلیفۂ القادر خطبوں میں سلطان کے لقب سے یاد کئے جاتے تھے۔

الغرض حکومت کے بجائے حکمران کو سلطان کہنا ابتداء اسلام کی بات نہیں ہے بلکہ یہ تغیر بعد کو ہوا ہے۔ ابن خلدون کا بیان ہے کہ جعفر برمکی بھی سلطان کہلاتا تھا اور بعد کو غاصبین خلافت بھی امیر الامرا اور سلطان کے لقب سے یاد کئے جانے لگے۔ خاندان بویہ اور غزنوی خاندان کے حکمران نے بھی یہی لقب اختیار کر لیا تھا۔ ابن اثیر کا بیان ہے کہ محمود غزنوی کو یہ لقب خلیفہ القادر نے دیا تھا، لیکن العتبی نے اس لقب کے دئے جانے کا ذکر کہیں نہیں کیا گو اس نے محمود غزنوی کے تمام القاب شمار کرا دئے ہیں۔ خاندان غزنی میں سب سے پہلے جس نے سکہ میں لفظ سلطان کا اضافہ کیا وہ ابراہیم تھا۔ خلفاء فاطمیین نے بھی اپنے آپ کو سلطان الاسلام کہلوایا، اور اسی زمانہ میں بویہ فرمانرواؤں نے سلطان الدولہ کا لقب اختیار کیا۔ خاندان بویہ کا آخری فرمانروا الملک الرحیم بھی سلطان کہلاتا تھا لیکن جب طغرل بیگ سلجوقی نے اس سے سلطنت چھین لی تو دربار خلافت سے سلطان رکن الدولہ کا لقب عطا ہوا۔ طغرل بیگ ہی پہلا مسلمان فرمانروا تھا جس نے اپنے سکوں میں سلطان المعظم منقوش کرایا اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سلجوقی فرمانروا ہی سب سے پہلے حکمراں تھے، جنھوں نے باقاعدہ اس لقب کو اختیار کیا اور صرف جلال الدین خوارزم شاہ ایک ایسا فرمانروا اس خاندان کا تھا جس کے سلطان ہونے کا خلیفہ الناصر نے منظور نہ کیا۔ اس کے بعد سلاجقۂ روم نے بھی اپنے آپ کو سلطان کہلوایا اور اسی زمانہ میں پہلا ایوبی فرمانروا صلاح الدین سلطان لکھا جانے لگا۔ لیکن اس خاندان کے اور فرمانروا سلطان نہیں کہلائے صرف الملک کے لقب سے یاد کئے گئے۔ خلفاء عباسیہ کے عہد تک سلطان کا لقب انھیں کی طرف سے دیا جاتا تھا، لیکن زوال بغداد کے بعد بہت سی چھوٹی چھوٹی ریاستوں نے یہ لقب اختیار کر لیا۔ اور اس کے الفاظ اعظم اور عادل وغیرہ کا بھی اضافہ کیا اور اس عہد کے مورخین نے بھی انھیں اسی لقب سے یاد کیا اور علماء فقہ نے اسکے

جواز میں بہت سے نظریے اختراع کئے۔

سلطنت عثمانیہ (ترکی) میں سب سے پہلے سلطان کا لقب خلیفۂ قاہرہ کی طرف سے بایزید کو دیا گیا (اس سے قبل صرف امیر کہلاتے تھے) فتح قسطنطنیہ کے بعد محمد ثانی نے اپنے آپ کو سلطان البرین والبحرین کہلوایا اور جب سلطان سلیم نے مملوک سلطنت کو فتح کر لیا تو پھر سلاطین عثمانیہ متفقہ طور پر سلطان تسلیم کئے جانے لگے۔ صفوی خاندان کے فرمانروا کاغذات سرکاری میں اپنے آپ کو سلطان لکھواتے تھے لیکن وہ ہمیشہ شاہ کہلوائے اور اب تک ایران کا فرمانروا شاہ ہی کہلاتا ہے۔

ترکی میں علاوہ فرمانروا کے شاہزادگان اور خاص خاص امرا بھی سلطان کہے جاتے تھے۔ عبدالحمید ثانی کے عہد میں صوبوں کے گورنر بھی اپنے علاقوں میں سلطان ہی کے لقب سے یاد کئے جاتے تھے لیکن پایۂ تخت میں آنے کے بعد وہ اس لقب کا استعمال اپنے نام کے ساتھ نہیں کر سکتے تھے۔ ترکی میں یہ لفظ سلطان ہمیشہ فرمانروا کے نام سے بڑھایا جاتا تھا۔ لیکن شاہزادوں کے نام کے بعد۔ ایران میں بھی گورنروں کو سلطان کہا کرتے تھے۔

مصر میں مملوکوں کے انتزاع سلطنت کے بعد سے اس لفظ کا استعمال ترک ہو گیا تھا لیکن اب پھر اس کا استعمال ہونے لگا ہے اور موجودہ فرمانروائے مصر سلطان فواد کہلاتا ہے۔ مراکش میں غالباً شرفا نے سب سے پہلے اس لقب کو اختیار کیا۔

مشائخ صوفیہ کو بھی تیرھویں صدی عیسوی کی ابتدا سے سلطان کہنے کا رواج ہوا، لیکن خصوصیت کے ساتھ ایشیائے کوچک اور دیگر مقبوضات ترکی میں ممکن ہے کہ پہلے یہ لفظ لقب کی صورت سے استعمال نہ کیا گیا ہو بلکہ دوسرے لفظ کا جز ہونے کی حیثیت سے استعمال ہوا ہو جیسے سلطان العاشقین، سلطان العلماء وغیرہ اور بعد کو اس خیال کی بنا پر کہ درویش بھی اپنے اقتدار کے لحاظ سے بادشاہ ہے اسے سلطان کے لقب سے یاد کرنے لگے۔

مزدک و مزدکیت

مزدک کا زمانہ زردشت کے تقریباً دو صدی بعد کا ہے اور اس نے خود کسی جدید مذہب کی بنیاد نہیں ڈالی۔ بلکہ بہ ادنیٰ تغیر تعلیم زردشت ہی کی تبلیغ کی۔ اس کی تعلیمات کی تفصیل معلوم ہونا دشوار ہے۔ کیونکہ تاریخ کی کتابیں اس باب میں بہت تشنہ ہیں لیکن عمومی حیثیت سے یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس نے امن عام پیدا کرنے کی کوشش کی اور خود غرضی و طمع کو بہت برا سمجھا۔ اسی کے ساتھ اشتراکیت یا موجودہ بالشویت کے اصول کے مطابق اس نے عورت اور جائداد دونوں کو ملکیت عام قرار دیا۔

یہ واقعہ ہے کہ زردشتی مذہب، مزدک ہی کی وجہ سے ایران میں پھیلا اور پانچویں صدی کے اخیر اور چھٹی صدی کی ابتدا میں تو اس کو بڑی سیاسی اہمیت حاصل ہو گئی۔

پہلوی لٹریچر میں تو مزدک کا حال بہت کم ملتا ہے لیکن اس عہد کے شامی اور بازنطینی لٹریچر سے اس کی تعلیمات پر کچھ روشنی ضرور پڑتی ہے۔ بعد کی عربی اور فارسی کتابوں میں جو حالات ملتے ہیں وہ سب خدای نامغ سے لئے گئے ہیں جس میں ساسانی بادشاہوں کے حالات درج ہیں البتہ سیاست نامۂ نظام الملک میں جو کچھ درج ہے اسے علیحدہ مستقل تحقیق کا نتیجہ سمجھنا چاہئے۔ بہرحال اس جگہ یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ مزدکیت کے حالات کہاں کہاں کس ذرائع سے حاصل کئے گئے، اور نہ اس میں آپ کو دلچسپی ہوگی مختصراً میں ان حالات کو یہاں درج کئے دیتا ہوں۔

مزدک کے باپ کا نام مورخین نے بامداد لکھا ہے اور مدریا اس کی سکونت ظاہر کی ہے۔ بعض اصطخر اور تبریز اس کی جائے ولادت بیان کرتے ہیں — البیرونی و دیگر مورخین کا بیان ہے کہ وہ مذہب زردشت کا مغ تھا جسے موبد کہتے ہیں۔ یہ بالکل درست ہے کہ اس وقت کی حالت

ایران کی ایسی ہی تھی کہ ہر انقلابی تحریک کامیاب ہو جاتی لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کوادا قبا (؟) نے جو اس وقت حکمراں تھا کیوں مزدکی یا زردشتی مذہب اختیار کر لیا۔ بعض کا خیال ہے کہ واقعی اس مذہب کی صداقت کا قایل ہو گیا تھا اور بعض نے یہ توجیہہ کی ہے کہ اس وقت کے امراء اور علماء مذہب کا اقتدار مٹانے کے لئے اس نے یہ ترکیب اختیار کی تھی تاکہ مزدک کے متبعین کو اپنا طرفدار بنا کر اپنی قوت کو مستحکم کرے۔

بہرحال سبب جو بھی ہو۔ یہ امر مسلم ہے کہ کواد نے مزدکیت اختیار کر لی تھی اور چند دن میں اس مذہب کو بڑا سیاسی اقتدار حاصل ہو گیا۔ اول اول تو ملک کی مخالف قوتیں اس انقلاب کو برداشت کرتی رہیں لیکن بعد کو ایک عام برہمی پیدا ہوئی اور کواد کو قید کر کے اس کے بھائی جاماسپ کو تخت نشین کر دیا۔ کواد کسی نہ کسی طرح قید سے نکل کر بھاگا اور پھر ۴۹۸ء میں اپنا تخت واپس لیا۔ اس دوران میں مزدکیت اور وسیع ہو گئی تھی اور سخت بدامنی ملک میں پھیل چکی تھی۔ امراء دن دہاڑے لوٹے جاتے تھے اور عورتیں زبردستی بھگالی جاتی تھیں۔ کواد نے یہ رنگ دیکھ کر پہلے تو اپنے مخالفین سے انتقام لیا اور پھر امراء کا بر مذہب کو ملایا کیونکہ بانظمی حکومت کا اسے مقابلہ کرنا تھا۔

کواد کے دو لڑکے تھے۔ بڑا باذ شخوار شاہ۔ چھوٹا خسرو۔ چونکہ مزدکی جماعت بجائے خسرو کے اس کے بڑے بھائی کی طرفدار تھی اور اسی کو باپ کا جانشین کرنا چاہتی اس لئے خسرو اس جماعت سے بہت متنفر تھا۔ پھر چونکہ کواد پر خسرو کا بڑا اثر تھا اس لئے اس نے اپنے باپ کو آمادہ کیا کہ اس جماعت کا قلع قمع کر دینا چاہئے۔ چنانچہ مزدک کو مع اس کے بڑے بڑے معاونین کے دربار میں اس بہانے سے بلایا کہ کسی مذہبی مسئلہ پر گفتگو کرنا ہے۔ لیکن جب وہ جمع ہو گئے تو قتل عام شروع کر دیا گیا۔ اس کے بعد جب ۵۳۱ء میں خسرو تخت نشین ہوا تو پھر اسے جو جو مزدکی ملا اسے تہ تیغ کر ڈالا۔ لیکن اس واقعہ سے مزدکیت کا خاتمہ نہیں ہوا کیونکہ جو افراد بچ کر ادھر ادھر بھاگ گئے تھے انھوں نے خرمیہ مسلک کی بنیاد ڈالی جو حقیقتاً مزدکیت ہی کی ایک شاخ تھی اور باطنی و اسماعیلی مذاہب میں بھی مزدکیت کے عناصر شامل ہو گئے۔

بہرحال مزدکیت کافی عرصہ تک وسط ایشیا میں برسر عروج رہی اور اس کی تعلیم کی وہ عملی خصوصیت جو کسی اور متمدن مذہب میں (سوائے موجودہ بالشویت کے) اس وقت تک نہیں پائی گئی اس کی اشتراکیت تھی جس نے جائداد اور عورت دونوں کو ملک عام بنا دیا تھا۔

خوردبینی کتابت

خوردبینی کتابت کے نمونے اب بھی پائے جاتے ہیں اور اس سے قبل بھی پائے جاتے تھے، کسی کا یہ دعویٰ کرنا کہ سوائے ہندوستان کے کہیں اور یہ فن نہیں پایا جاتا۔ بالکل غلط ہے۔ چاول پر قل ھو اللہ لکھ لینا کوئی ایسی بڑی بات نہیں۔

غالباً ۳۳ء میں پاپائے روم کو کسی چینی نے جو حال ہی میں عیسائی ہوا تھا ایک مجسمہ اس کا پیش کیا جو ایک چاول سے طیار کیا گیا تھا۔ یہ مجسمہ باعتبار شباہت نہایت مکمل تھا اور اس قدر باریک کہ بغیر خوردبین کی مدد کے کوئی اسے دیکھ ہی نہ سکتا تھا۔ اس سے بھی زیادہ عجیب و غریب چیز جو جاپان کے کسی معتقد کی طرف سے پیش کی گئی وہ ایک ریشمی رومال تھا جسے ریشم کے کیڑے ہی بنا بھی تھا۔ اس شخص نے ریشم کے کیڑے کو اس طرح تانے بانے کی صورت سے حرکت کرنے پر مجبور کیا کہ اس سے رومال طیار ہو گیا۔

چند سال اُس طرف کی بات ہے کہ فرانس کی اکاڈیمی کے سابق صدر موسیو جولیان کو وہیں کے ایک شخص نے گیہوں کا ایک دانہ پیش کیا جس پر ۱۲۲ الفاظ تحریر تھے، اب سے تقریباً پندرہ سال قبل مصر کی نمائش زرعی میں سوریا کے کسی خطاط نے ایک انگوٹھی پیش کی جس کے نگینہ پر سورۂ فاتحہ لکھی ہوئی تھی اور مرغی کا ایک انڈا پیش کیا، جس پر سلطنت عثمانیہ کی پوری تاریخ منقوش تھی۔

تاریخ میں اس قبیل کی چیزوں کا ذکر جا بجا پایا جاتا ہے۔ سترھویں صدی میں پولینڈ کا ایک شاعر تھا جو کلیسا میں راہبانہ زندگی بسر کرتا تھا۔ اس نے یونان کے مشہور شاعر ہومر کی مشہور کتاب ایلیڈ کو اتنے چھوٹے کاغذ پر لکھا تھا کہ اسے موڑ کر ایک اخروٹ کے چھلکے کے اندر رکھ سکتے تھے۔

سولھویں صدی میں ایک لوہار نے (سونار نہیں) ملکۂ الزبتھ کے حضور میں سونے کی ایک زنجیر بناکر پیش کی جس میں پچاس کڑیاں تھیں۔ لیکن یہ زنجیر اتنی باریک تھی کہ تا وقتیکہ اسے کسی سفید یا سیاہ کاغذ پہ نہ رکھا جائے نظر نہ آتی تھی۔ یہ زنجیر کسی کے پاؤں میں باندھ دی گئی تو وہ اسے آسانی سے لے اُڑی اور مطلق کوئی وزن اُس نے محسوس نہیں کیا۔

سولھویں صدی کے آخر میں امپین کے ایک شخص جوزیف نے گیہوں کے ایک دانہ کی گاڑی طیار کی اور اس قدر تکمیل کے ساتھ کہ خوردبین کی مدد سے دیکھنے پر گاڑی کے اندر کی کرسیاں بھی نظر آتی تھیں۔

سوئڈن کے ایک شخص نے جس کا نام مورنجارلیس تھا ہاتھی دانت کی بارہ قابیں اتنی چھوٹی چھوٹی طیار کیں جو سیاہ مرچ کے اندر آسکتی تھیں۔ حیدرآباد میں سید صادق حسین غبار جو مہاراجہ سرکشن پرشاد بہادر صدر اعظم کے پیشکار نے مجھے ایک کارڈ دکھایا تھا جس پر گلستاں یا شاید دیوان حافظ تحریر تھا۔

خواب میں تصنیف و تالیف

نیند موت کی بہن کہلاتی ہے کیونکہ ایک مرے ہوئے انسان اور سوئے انسان میں بظاہر کوئی فرق نہیں ہوتا۔ البتہ ایک نیم شعوری کیفیت ضرور باقی رہتی ہے اور یہی خواب دیکھنے کا باعث ہوا کرتی ہے۔ پھر اکثر و بیشتر خواب تو انھیں واقعات سے متعلق ہوتے ہیں، جو بیداری میں انسان دیکھتا ہے گو اُن کی صورت بدلی ہوئی ہو۔ لیکن بعض خواب ایسے بھی ہوتے ہیں جو اختیاری یا انتباہی کہلاتے ہیں۔ یعنی ان میں آیندہ کے متعلق کوئی خبر یا ہدایت ہوا کرتی ہے اس قسم کے خواب ہمیشہ خود خواب دیکھنے والے کی انتہائی تمنا اور قوائے عزم و ارادہ کی ایک کیفیت کا انعکاس ہوا کرتے ہیں چنانچہ رسول اللہ کا بحالتِ قیام مدینہ یہ خواب دیکھنا کہ آپ مع اپنے اصحاب کے مکہ کی مسجد حرام میں داخل ہو رہے ہیں اس قسم کا خواب تھا جو بعد کو پورا ہو کر رہا۔

تعبیر کے متعلق سب سے زیادہ مشہور وہ نیم تاریخی و مذہبی خواب ہے جس کی تعبیر حضرت یوسف نے بیان کی تھی۔ فرعون نے دو خواب دیکھے تھے ایک یہ کہ دُبلی گائیں موٹی گایوں کو کھائے جاتی ہیں اور دوسرا خشک و سبز گیہوں کی بالوں کا۔ اور حضرت یوسف نے ان کی تعبیر بیان کی تھی جو پوری نکلی۔ اسی طرح دانیال نبی کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ آپ تعبیر رویا میں کمال رکھتے تھے۔

اب رہا خواب کی حالت میں کوئی ذہنی اکتساب یا تصنیف و تالیف سو اس کی بھی بہت سی مثالیں موجود ہیں سب سے پہلے تو آپ اسی مذہبی روایت کو لیجئے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سیدنا سلیمان نے علم و حکمت کی تمام باتیں خواب ہی میں حاصل کی تھیں لیکن اگر اسے عہد قبل کی تاریخ کی بات سمجھ کر رد کر دیا جائے تو اس کے بعد بھی بہت سے واقعات اس قسم کے مل سکتے ہیں۔

ابن فارض مصر کا مشہور صوفی شاعر تھا اور اس کے متعلق مشہور تھا کہ وہ تمام قصاید نیند کی حالت میں کہتا تھا اور جب بیدار ہوتا تھا تو قلمبند کر لیتا تھا۔ پھر نفس شاعری کے لحاظ سے اس کا یہ مرتبہ تھا کہ تمام اکابر فن نے اُسے اپنے زمانہ کا بہترین شاعر مانا تھا۔

انگریزی کے مشہور شاعر کولرج سے غالباً آپ واقف ہوں گے کہ وہ کس مرتبہ کا شاعر تھا اور خصوصیت کے ساتھ اس کی نظم "کوبلائی خان"[1] انگریزی لٹریچر میں بڑے معرکہ کی چیز سمجھی جاتی ہے۔ آپ کو یہ سن کر شاید حیرت ہوگی کہ اُس نے یہ نظم خواب ہی کی حالت میں کہی تھی۔ جلال الدین رومی اور رابندرناتھ ٹاگور کے بھی بعض اشعار نیند میں ہوئے ہیں اور لطف یہ ہے کہ حالتِ نوم میں جو اشعار ہو جاتے ہیں وہ بہت زیادہ لطیف

---

[1] بلاد چین کا حکمراں تھا اور بلحاظ ترقی و تہذیب اس کا عہد چین کا عہد زریں سمجھا جاتا ہے۔

ہوتے ہیں۔

شعر و شاعری کی طرح موسیقی دانوں نے بھی اپنے بعض لحن خواب ہی کی حالت میں ایجاد کئے ہیں چنانچہ موزارٹ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اُس نے خواب میں شیطان کو ایک گیت گاتے سُنا جس نے اُسے مبہوت کر دیا۔ جب جاگا تو اُس نے اپنی سارنگی پر بٹھایا۔ یہ لحن بہترین لحن سمجھا جاتا ہے اور اس کا نام ہی "لحنِ شیطان" پڑ گیا۔

ایک اثری عالم ہلپبرخت کے سامنے اثریات بابل کے سلسلہ میں بعض ایسے معاملے آ گئے کہ وہ پریشان ہو گیا۔ اتفاق سے ایک دن نیند میں اُسے قدیم بابل کا ایک راہب نظر آیا جس نے اس کی تمام گتھیاں سلجھا دیں۔ جب وہ جاگا اور خواب کے ہدایات کے مطابق عمل کیا تو خواب کی ایک ایک بات کو صحیح پایا۔ آخرکار اُس نے خواب کے مطابق تحقیق شروع کی اور آخرکار اثرات بابل کے مسئلہ میں بڑا مستند عالم سمجھا جانے لگا۔

فرانس کے مشہور فلسفی ڈیکارٹ سے کون واقف نہیں، جدید یورپ کا سب سے بڑا معلم سمجھا جاتا ہے اس نے تین خواب دیکھے تھے۔ ایک ۱۰ر نومبر ۱۹۱۶ء کو جس میں "روح القدس" نے تمام خزانے علم کے اس کے سامنے کھول کر رکھ دئے۔ دوسرے خواب میں ایک گولا پھٹتے ہوئے سُنا جس سے اس کی آنکھ کھل گئی اور ذہن اتنا روشن ہو گیا کہ تمام حقایق اس پر واضح ہونے لگے۔ تیسرے خواب میں اس کی دو کتابیں ملیں ایک قاموس جو تمام علوم پر حاوی تھی اور دوسری جملہ براہین فلسفہ پر۔

پوانکاریہ (مشہور سیاست داں) سے اکثر لوگ واقف ہوں گے لیکن یہ کم لوگوں کو معلوم ہوگا کہ اس کا ایک چچازاد بھائی تھا جو اپنے زمانہ کا بہت بڑا ریاضی داں تھا۔ چنانچہ جس وقت انیشٹن (نظریۂ اضافت کا موجد) پیرس گیا اور اپنے لکچر شروع کئے تو اس پوانکاریہ نے اس پر اعتراض وارد کئے۔ اسی ریاضی داں کا واقعہ ہے کہ اُس نے ایک بار خواب میں بہت سے اُلجھے ہوئے مسایل ریاضی کے سلجھائے۔

یہی واقعہ فرانسیسی ریاضی داں کونڈرسیہ کو پیش آیا اور اُس نے بھی ریاضی کے بعض پیچیدہ مسایل بہ حالت خواب حل کئے۔

انگریزی کے مشہور مصنف اسٹفنس کی ایک کتاب ہے جس کا نام ہے ڈاکٹر جیکال اور مسٹر ہائڈ۔ خود اسٹفنس کا بیان ہے کہ اس روایت کے پہلے تین باب اُس نے خود خواب میں لکھے تھے۔ ایک بار اُس نے پورا قصہ حالت خواب میں مرتب کیا تھا۔ الغرض اس قسم کے بہت سے واقعات تاریخ میں نظر آتے ہیں اور اس لئے اگر آپ کے دوست خواب میں شعر کہتے ہیں تو کوئی تعجب نہیں۔

فلسفۂ محبّت

محبّت ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے فلسفہ و اسباب ظہور پر نفسی، تشریحی، طبیعی نقطۂ نظر سے، علماء نے کثرت سے بحث کی ہے اور اس وقت تک کوئی توجیہہ و تعلیل مطمئن کر دینے والی پیش نہیں کی گئی، البتہ بحث کے پہلو بہت سے نکل آئے ہیں اور محبّت کا مفہوم زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔

محبّت کی اگر تقسیم کی جائے تو بظاہر اس کی چھ صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) محبّت اپنی ذات سے۔ (۲) اولاد و اقارب سے۔ (۳) احباب و اصدقاء سے۔ (۴) مذہب اور ملت و وطن سے۔ (۵) عام نوع انسانی سے اور (۶) حُبِ جنسی یعنے عورت مرد کی محبت۔

پھر اگر آپ نوامیسِ طبیعت پر غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ وہاں بھی جاذبیت کی قریب قریب اتنی ہی قسمیں ہیں اور محبّت کی قسموں سے بہت مشابہت رکھتی ہیں۔ ہر چند کلام میں ذرا طوالت ہو جائے گی، لیکن مدعا ذہن نشین کرنے کے لئے ضروری ہے کہ میں طبیعی جاذبیت اور اس کے اوصاف کو ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کر دوں۔

جاذبیت، منجملہ قوائے طبیعی کے ایک قوت ہے، جس سے عالم کون کا ایک ایک جسم اور دنیائے مادہ کا ایک ایک ذرہ وابستہ ہے اور

آسمان کے ثوابت و سیارات سے لے کر پانی کے اس حقیر ذرہ تک جو سوئی کی نوک پر نظر آتا ہے، یہی قانون جاذبیت کام کر رہا ہے اور تمام شہود اس کا ممنون ہے۔ پھر جب مادی اشیا کے مختلف اشکال و حالات کے لحاظ سے غور کیا جاتا ہے، تو جاذبیت حسب ذیل الفاظ میں منقسم ہو سکتی ہے:۔

(۱) جاذبیت التصادق یعنی کسی مادی چیز کے دقایق یا اجزاء لایتجزٰے کا باہم ایک دوسرے سے متصل رہنا، جیسے لکڑی یا پتھر وغیرہ کے دقایق کا باہم اتصال لکڑی لکڑی اور پتھر پتھر نظر آتا ہے۔ (۲) جاذبیت ملاصقہ یعنے دو مختلف مادوں کے دقایق کا باہم دگر متصل رہنا جیسے ایک دیوار کو وہ مٹی اور پتھر کے تجاذب اجزاء کا نتیجہ ہے۔ (۳) جاذبیت شعریہ، یعنی کسی جامد چیز کا، کسی سیال چیز کو کھینچ لینا جیسے لکڑی یا اسفنج کے ٹکڑے کا پانی جذب کر لینا۔ (۴) جاذبیت کیمیاوی، یعنی مختلف مواد کا مل کر ایک نئی صورت اختیار کر لینا، جیسے چاندی اور نتریک حامض (نائٹرک ایسڈ) سے ملکر نتراب (سلور نائٹریٹ) بنتا ہے۔ (۵) جاذبیت کہربائی، یعنی وہ قوت جو مقناطیس یا کہربائی تاروں میں پائی جاتی ہے۔ (۶) جاذبیت ثقل۔ جس سے بلحاظ جذب مرکز زمین اشیاء کا وزن متعین کیا جاتا ہے، اسی کے ساتھ اگر آپ فضائے آسمانی کو بھی شامل کر لیں تو ساتویں قسم جاذبیت افلاک کی ہوگی جس سے اجرام سماوی ایک جگہ قایم ہیں یا اپنے اپنے محور پر گروش کر رہے ہیں۔

اب اگر آپ اقسام محبت اور اقسام جاذبیت پر غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ ان میں باہم کس قدر مشابہت ہے:۔ مثلاً اولاد کی محبت، جاذبیت التصاق سے اور احباب کی اُلفت جاذبیت ملاصقہ سے مشابہ ہے اسی طرح محبت جنسی میں جاذبیت شعری اور جاذبیت کیمیاوی دونوں تکمیل کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ یعنی جس طرح جاذبیت شعری ایسے دو مادوں کو باہم ملاتی ہے جن میں سے ایک لطیف اور دوسرا کثیف ہوتا ہے اسی طرح حب جنسی مرد و عورت کے باہمی تجاذب کا نام ہے، جن میں سے ایک لطیف ہے اور دوسرا غیر لطیف ـــ پھر اسی کے ساتھ جس طرح جاذبیت کیمیاوی دو مختلف مادوں کو باہم ملا کر ایک نئی چیز پیدا کر دیتی ہے، اسی طرح مرد و عورت کے تعلق ازدواج سے اولاد پیدا ہوتی ہے جو ایک جداشے ہے اگر محبت کاذب ہے تو اس کی مشابہت جاذبیت کہربائی سے ہے جس طرح قوت کہربائی زائل ہونے کے بعد تجاذب فنا ہو جاتا ہے، اسی طرح جھوٹی محبت غرض پوری ہونے کے بعد غائب ہو جاتی ہے۔

عہد قدیم میں محبت کو برج، طالع اور اسماء کے توافق سے متعلق سمجھا جاتا تھا اور اب بھی ہندوستان کے اکثر ہندو اس کے پابند نظر آتے ہیں، لیکن یہ سب اوہام و خرافات سے زاید نہیں ہے اور اس دور مشاہدہ میں جبکہ دُنیا کے تمام واقعات و حالات صرف طبعیات کی کسوٹی پر کس کر دیکھے جاتے ہیں، ایسی باتوں کا اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ انگلستان کے ایک ادیب جارج مینرس نے اپنے استقراء کی بناء پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حب جنسی کا تعلق چہرہ کی ساخت یا تقطیع سے ہے، یعنے جس قدر ایک کی تقطیع دوسرے سے زیادہ مختلف ہوگی، اسی قدر دونوں میں زیادہ کشش پائی جائے گی، مثلاً مستطیل چہرہ کا انسان، گول چہرہ والے کی طرف مایل ہوگا، چھوٹی آنکھ والا، بڑی آنکھوں کو پسند کرے گا وغیرہ وغیرہ لیکن جارج مینرس کا یہ صرف قیاس ہے اور اس کی کوئی اصلیت نہیں معلوم ہوتی۔

میرے نزدیک حب جنسی نام ہے ایک فطری کہربائیت کا جو ایجابی و سلبی کیفیات کے ساتھ مرد و عورت میں پیدا ہوتی ہے اور یہ فطری کہربائیت، سیالات عصبیہ میں سے ایک سیال شے ہے مثل ہوا کے جو مرد یا عورت کی ہستی سے پیدا ہو کر مقابل کو متاثر کرتی ہے۔

بعض صورتیں محبت کی ایسی ہوتی ہیں کہ اولین تصادم نگاہ میں کیفیت معاشقہ پیدا ہو جاتی ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ جانبین سے ایجابی و سلبی رَو پوری قوت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور تجاذب شدت کے ساتھ قایم ہو جاتا ہے بعض صورتوں میں چند دن کی ملاقات کے بعد یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے، یعنی کہربائی رو ضعف کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور تجاذب کے لئے جس قدر قوت کی ضرورت ہے وہ دفعتاً حاصل نہیں ہوتی۔ رہا یہ امر کہ محبت کی اس کہربائی رَو یا سیال عصبی کی کیا حقیقت ہے سو اس کا جواب کوئی نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ مقناطیسی یا کہربائی رَو اُن نوامیس فطرت میں سے ہے جن کی حقیقت کا علم انسان کی سعی و کاوش سے باہر ہے۔

یہاں تک تو حُب جنسی کا بیان ہوا، اب رہی محبت کی اور صورتیں وہ اس قدر وسیع اور واضح ہیں کہ اُن سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا اس لئے محبت کو صرف لوثِ جنسی سے متعلق سمجھنا نہایت کوتاہ نظری کی بات ہے۔

فلسفۂ اجتماع

علم الاجتماع، اس میں کلام نہیں کہ صد درجہ مہتم بالشان علم ہے لیکن آپ اسے عہدِ حاضر کی اختراع نہیں کہہ سکتے، کیونکہ فلاسفۂ قدیم (افلاطون، ارسطو اور ابن خلدون) نے بھی اجتماع کے شوؤن و احکام اور اس کے اعتبارات و اثرات سے بحث کی ہے، لیکن چونکہ ان کو کسی مرتب و منظم صورت میں پیش نہیں کیا گیا تھا اس لئے عام طور پر یہی خیال کیا جاتا ہے کہ اس علم کی بنیاد آگسٹ کونٹ (فرانسیسی) اور ہربرٹ اسپنسر (انگریزی) نے کی ہے۔

علم الاجتماع کی اہمیت اس لئے زیادہ ہے کہ اس کا تعلق براہ راست نظامِ تمدن سے ہے اور اس میں جمعیۃ بشری کے احوال سے بحث کی جاتی ہے کہ اس کے اسباب ترقی و انحطاط کیا ہیں، کن عوامل کے زیر اثر اس کی حالت بہتر یا بدتر ہو جاتی ہے اور یہ کہ اس کے لئے کن کن علوم کے حصول کی ضرورت ہے۔ ہر چند اس وقت تک ظواہر اجتماعی کے لحاظ سے کوئی بنیادی قانون مرتب نہیں ہو سکا اور نہ تمام علماء کا من اولہ الی آخرہ اس پر اتفاق ہے، لیکن اس کی اہمیت بدستور باقی رہتی ہے اور یقیناً ایک زمانہ وہ آئے گا جب عملی نقطۂ نظر سے ہم اسے بہمہ وجوہ مکمل پائیں گے۔

ایک غلطی جس میں عام طور پر لوگ مبتلا ہیں، یہ ہے کہ وہ علم الاجتماع کو کوئی مخصوص علم قرار دے کر اسے محدود سمجھتے ہیں، حالانکہ اس کا تعلق دیگر علوم سے بھی ہے جنھیں ہم علوم اجتماعیہ کہہ سکتے ہیں اور اس لئے بجائے علم الاجتماع کے اس کا نام اجتماعیات زیادہ موزوں ہے تاکہ اور متعلقہ علوم و فنون بھی اس میں شامل ہو جائیں۔

علوم اجتماعی کا موضوع چونکہ احوالِ نوع انسانی سے بحث کرنا ہے، اس لئے ان میں علم السیاسیات، علم الاقتصاد السیاسی، علم التاریخ علم القانون، علم الادیان، علم التربیت، علم الاحسان، علم التشریع اور علم الاصلاح وغیرہ بھی شامل ہیں۔ البتہ فرق یہ ہے کہ ان میں سے بعض (مثلاً قانون، اقتصاد، ادیان) نظری علوم اجتماعی سے تعلق رکھتے ہیں اور بعض (جیسے تربیت، احسان، تشریع) عملی علومِ اجتماعی سے ۔ امریکہ میں علم الاجتماع کا اس قدر رواج ہے کہ وہاں مدارس ثانوی کے نصاب میں داخل ہو گیا ہے اور ہر طالب علم پر اس کا حاصل کرنا فرض ہے، علیٰ ہذالقیاس یورپ میں کوئی جامعہ یا کلیہ ایسا نہیں ہے جہاں اس علم کو خاص اہمیت نہ دی جاتی ہو۔

انڈیا آفس لائبریری

انڈیا آفس کے کتب خانہ میں السنہ مشرقیہ کے نادر قلمی نسخے ۱۲۰۰۰ ہیں جس میں ۳۰۰۰ نسخے عربی کے زوال سلطنت مغلیہ کے بعد ہندوستان کے شاہی کتب خانوں سے ملے اور ایک ہزار سے کچھ زیادہ مختلف لوگوں سے حاصل ہوئے، فارسی کے ۵۶۰۰ قلمی نسخوں سے بھی ۲۶۰۰ مغلیہ عہد کے فراہم شدہ ہیں۔ یہاں پالی، برمی، سنگھالی، ملایا اور جاوی زبان کی بھی قدیم کتابیں موجود ہیں جن میں سے بعض کھجور کے پتوں پر لکھی ہوئی ہیں، تبتی اور چینی زبان کے بھی بہت سے نسخے ایسے موجود ہیں جو بلاک سے چھاپے گئے ہیں اسی طرح مغربی زبان کے بھی ۸۰ نسخے ایسے موجود ہیں، جو تاریخی حیثیت سے بہت اہم خیال کئے جاتے ہیں۔

مطبوعہ کتابوں کی دو تقسیمیں کی گئی ہیں۔ ایک سُرخ (یعنی مشرقی کتابیں یا اُن کے ترجمے) دوسری نیلگوں (یعنی یوروپین زبانوں کی کتابیں) جن کی تعداد ۲۰۰۰۰۰ ہے۔

سالویشن آرمی

سالویشن آرمی ایک ایسی منضبط و منتظم ہیئت اجتماعی ہے کہ اس کو دیکھ کر مشرق کی ہر قوم کو درسِ عبرت حاصل کرنا چاہئے ہندوستان میں جہاں ترتیب، و تنظیم کی قابلیت ہر شخص سے سلب کر لی گئی ہے، سالویشن آرمی کے نظام کا بغور مطالعہ کرنا چاہئے اور ضرورت ہے کہ اسکے متعلق بسیط مضامین شایع کئے جائیں۔

سالویشن آرمی ایک عیسائی جماعت ہے جو ۱۸۶۵ء میں لندن کے مشرقی حصہ میں سب سے پہلے کرسچین مشن کے نام سے قایم ہوئی اس کا قایم کرنے والا ایک مسیحی پادری ولیم بوتھ تھا۔ ۱۸۷۸ء میں اُس نے اس کے نظام میں فوجی انضباط پیدا کرنے کے لئے اس کا نام سالویشن آرمی رکھا اور خود اس کا قائد اعظم (کمانڈر انچیف) رہا۔

اس جماعت کا مقصد صرف دین مسیحی کی تبلیغ و اشاعت ہے اور اس میں شک نہیں کہ جس حسن انتظام کے ساتھ یہ جماعت اپنے مقصد کو حاصل کرنا چاہتی ہے، اُس کی نظیر اس وقت دُنیا کی کسی جماعت میں نظر نہیں آتی۔

اس وقت اس جماعت کے ۲۳ موقت الشیوع رسایل ۶۴ زبانوں میں جاری ہیں، اور جن کی ہفتہ وار اشاعت تقریباً ۱½ ملین ہے، اس کا کاروبار ۵۲ ملکوں میں پھیلا ہوا ہے (اس میں نو آبادیاں بھی شامل ہیں) اس کے مختلف دستوں، حلقوں یا سوسائٹیوں کی تعداد ۲۶۵۰۰ ہے جن میں ۲۰۰۰۰ افسران کام کرتے ہیں۔ مقامی متطوعین، افسران (والنیٹر افسران) کی تعداد ۲۰۵۳۴۲ ہے، اس نے اس وقت تک ۱۴۴ بیمارستان اور مفلس خانے قایم کئے ہیں جہاں سالانہ ۵ ملین بستر اور ۸ ملین کھانوں کا انتظام کیا جاتا ہے۔

ولیم بوتھ نے ۱۹۱۲ء میں انتقال کیا اور اس کے بعد اس کا بیٹا جانشین ہوا۔

مریخ کی حقیقت

جب سے ایطالیہ کے مشہور ہیئت داں شیپارلی نے ظاہر کیا ہے کہ کرۂ مریخ میں دوربینوں کی مدد سے بہت سی نہریں نظر آتی ہیں جو غالباً آبپاشی کے لئے طیار کی گئی ہیں، اُس وقت سے مریخ کا ذکر ہر شخص کی زبان پر ہے اور یقین کر لیا گیا ہے کہ وہاں آبادی موجود ہے، لیکن قبل اس کے کہ اس بات کا یقین کیا جائے، یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ وہاں کی موسمی حالت کیا ہے اور آیا وہاں کی سرزمین کسی جاندار کے پیدا کرنے اور اس کو باقی رکھنے کی اہلیت بھی رکھتی ہے یا نہیں۔

مریخ ایک چھوٹا سا کرہ ہے اور ہمارے کرۂ ارض سے بڑا ہے تاہم ہمارا چاند اس سے چھوٹا ہے، چونکہ چھوٹے کروں میں، اس لحاظ سے کہ اُن کی حرارت جلد کم ہو جاتی ہے اور وہ جلد ٹھنڈے ہو جاتے ہیں، جاندار چیزوں کے پیدا کرنے کی صلاحیت بہت جلد پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے یہ مستبعد نہیں کہ مریخ میں بھی آبادی ہو، لیکن اس میں کلام نہیں کہ اگر وہاں کوئی آبادی ہے تو وہ کرۂ ارض کی آبادی سے ضرور مختلف ہوگی، کیونکہ مریخ میں کششِ ثقل بہ نسبت کرۂ ارض کے کم ہے، اور وہاں کی آبادی نہایت آسانی سے حرکت کر سکتی ہوگی حتے کہ اگر وہ چاہے تو اُڑنے میں بھی اس کے لئے زیادہ آسانیاں ہیں۔

آفتاب جس طرح کرۂ ارض پر طلوع کر کے اپنی حرارت و نور سے ہم کو استفادہ کا موقع دیتا ہے، اسی طرح وہ کرۂ مریخ پر بھی چمکتا ہے۔ چونکہ اس کا فاصلہ بہ نسبت کرۂ ارض کے آفتاب سے بہت زیادہ ہے اس لئے ممکن ہے بعض لوگوں کو یہ خیال پیدا ہو کہ وہاں حرارت آفتاب بہت

ضعیف ہوکر پہونچتی ہوگی۔ لیکن یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ حرارت کی شدت یا کمی آفتاب کے قرب و بعد پر موقوف نہیں ہے (اور ایسا ہو تو بلند پہاڑیوں کی چوٹیوں پر نہایت سخت گرمی محسوس ہو حالانکہ وہاں ہمیشہ برف جمی رہتی ہے) بلکہ اس کے اسباب کچھ اور ہیں جن کی تفصیل بسلسلۂ استفسارات بیان نہیں جاسکتی۔ اس لئے یہ سمجھنا کہ بسبب دوری آفتاب کے وہاں سردی بہت زیادہ ہوگی درست نہیں، بلکہ اس کے خلاف دوربینوں کی مدد سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سطح مریخ پر بہ نسبت سطح زمین کے زیادہ گرمی ہے۔

ولیم ہرشل کا بیان ہے کہ موسم سرما میں مریخ کے قطبین پر ایک سفید حصہ نظر آتا ہے جو آہستہ آہستہ موسم گرما تک غائب ہوجاتا ہے۔ اگر قیاس تمثیل سے کام لیا جائے تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ کرۂ مریخ میں پانی بھی موجود ہے جو اس کے قطبین پر منجمد ہوکر برف بن جاتا ہے اور گرمی کے موسم میں پگھل جاتا ہے۔ کرۂ ارض کے قطبین پر جو برف منجمد ہوتا ہے وہ ہمیشہ قایم رہتا ہے اس لئے اس سے ثابت ہوا کہ کرۂ مریخ میں بہ نسبت کرۂ ارض کے زیادہ گرمی ہے کیونکہ وہاں کا برف پگھل جاتا ہے۔

بہرحال لوازم حیات میں حرارت اور پانی دو نہایت ضروری چیزیں ہیں اور یہ دونوں کرۂ مریخ میں پائی جاتی ہیں اب رہ جاتی ہے ہوا، سو اس کے متعلق بھی علماء کی رائے یہی ہے کہ وہاں نہایت لطیف ہوا پائی جاتی ہے اور لطافتِ ہوا کا ثبوت یہ ہے کہ ہم کرۂ مریخ کو دوربین سے دیکھتے ہیں تو اس کے چاروں طرف ایسا گرد و غبار اور ایسے بادل نظر نہیں آتے جیسے کرۂ ارض کے چاروں طرف پائے جاتے ہیں۔ فلکئین نے اس امر کی بھی تحقیق کی ہے کہ وہاں کی ہوا کس قسم کی ہے، یعنے وہ زمین کی ہوا کی طرح آکسیجن اور نئٹروجن سے بنی ہے یا کیا، بعض کا خیال ہے کہ وہاں کی ہوا بھی ایسی ہی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ وہاں کی ہوا میں ایک مادہ آکسیجن سے زیادہ وزنی و ثقیل ہے کیونکہ کرۂ مریخ میں اس قدر جاذبیت نہیں ہے کہ آکسیجن کو قایم رکھے۔

یہاں یہ اعتراض پیدا ہوسکتا ہے کہ جب وہاں آکسیجن نہیں ہے تو جاندار کیونکر پایا جاسکتا ہے، کیونکہ بقائے حیات کے لئے آکسیجن کا وجود ضروری ہے لیکن یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ کرۂ ارض میں آکسیجن کا حیات کے لئے ضروری ہوجانا انتخاب طبیعی کی بناء پر ہوا ہے اس لئے ممکن ہے کہ کرۂ مریخ کے حیوانات نے وہاں کے احوال سے اپنے اسباب زندگی فراہم کئے ہوں اور اسی گیس میں زندہ رہتی ہوں جو وہاں پائی جاتی ہے، چنانچہ آپ زمین پر دیکھئے کہ صنوبر کا درخت نہایت ہی بلند پہاڑوں پر پیدا ہوتا ہے جہاں مٹی کا نام نہیں اور وہ اسی سنگستان سے اپنی غذا حاصل کرتا ہے اور پتھروں کو شق کرکے اس قدر استحکام کے ساتھ قایم ہوجاتا ہے کہ سخت سی سخت آندھی اُسے متزلزل نہیں کرسکتی۔

اس بیان سے اتنا واضح ہوگیا ہوگا کہ اگر کرۂ مریخ میں حیوانات پائے جاتے ہیں تو عقلاً محال نہیں کہہ سکتے، اب رہا یہ مسئلہ کہ وہاں کے جاندار کرۂ ارض سے کچھ مختلف ہیں یا نہیں، اس کے متعلق چونکہ یہ امر متحقق ہوچکا ہے کہ جو کرہ جس قدر بڑا ہوگا اسی قدر وہاں کی کشش ثقل زیادہ ہوگی اور وہاں کی جاندار چیزیں اسی نسبت سے ہوں گی کیونکہ جسم بڑا ہونے کی صورت میں کشش ثقل کی شدت کی وجہ سے وہ اپنے آپ کو سنبھال نہیں سکتے، اسی طرح جو کرہ جس قدر چھوٹا ہوگا وہاں زیادہ جسیم جانور پائے جائیں گے کیونکہ وہاں کشش ثقل کم ہے اور بڑے سے بڑے حجم کی چیز کا وزن کم ہوتا ہے اس لئے کرۂ مریخ کے جانور خواہ وہ انسانی صورت کے ہوں یا دیگر حیوانات کی شکل کے زیادہ جسیم ہوں گے۔

اس کے بعد یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ وہاں کے حیوانات ذی عقل ہیں یا نہیں لیکن محض دوربین کی مدد سے اس پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا، کیونکہ مریخ خواہ کسی قدر قریب کیوں نہ آجائے ۳ کروڑ ۵ لاکھ میل سے کم فاصلہ نہیں رہتا اور چونکہ دوربین کی مدد سے بھی یہ دوری ۳۵ ہزار میل سے کسی طرح کم نہیں ہوتی، اس لئے ظاہر ہے کہ اتنی دوری پر واقع ہونے والی کسی چیز کا حال معلوم ہونا دشوار ہے، لیکن قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہاں کوئی عاقل آبادی نہیں پائی جاتی، کیونکہ زمین پر بھی ذی عقل آبادی کو پیدا ہوئے تھوڑا ہی زمانہ گزرا ہے اور اس سے قبل خدا معلوم کتنا زمانہ اس حال میں گزر گیا کہ یہاں کوئی صاحب عقل آبادی موجود تھی اور اگر ان دونوں زمانوں کی نسبت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ انسانی آبادی کا زمانہ کرۂ ارض کی عمر کے لحاظ سے وہی حیثیت رکھتا ہے جو ایک قطرہ کو دریا کے مقابلہ میں حاصل ہے، اس لئے اگر مریخ میں بھی کوئی آبادی ہے تو وہ ذی عقل نہیں ہوسکتی، یہ ممکن ہے کہ ایک زمانہ گزرنے کے بعد جس طرح زمین پر انسان کا وجود ظہور میں آیا ہے، اسی طرح وہاں بھی ظاہر

ہو جائے، لیکن فی الحال ہمیں اس کے وجود کو تسلیم کرنے میں تامل ہے، کرۂ مریخ بہ نسبت کرۂ ارض کے زیادہ چھوٹا اور زیادہ جدید کرہ ہے اور ابھی اس کو غالباً بہت سے وہ دور طے کرنا ہیں جنھیں زمین طے کر چکی ہے۔

وہاں سمندر پائے جاتے ہیں، وہاں پہاڑوں کا وجود ہے، وہاں رات دن بھی قریب قریب زمین ہی کی طرح ایک دوسرے کا تعاقب کرتے ہیں اور اس میں بھی شک نہیں کہ وہاں جاندار کا پایا جانا بالکل ممکن ہے۔ لیکن یہ خیال کرنا کہ وہاں کی آبادی کرۂ ارض کی انسانی آبادی کی طرح ذی عقل بھی ہے ابھی قبل از وقت ہے۔ ممکن ہے کہ کسی وقت یہ بھی صحیح ہو جائے۔

کلام مسجع

نثر میں کلام مسجع مقفٰے عبارت کو کہتے ہیں، جس کی مثالیں آپ کو مرزا رجب علی بیگ سرور کے فسانۂ عجائب، آرائشِ محفل اور دوسرے متقدمین کے کلام نثر میں بہت مل سکتی ہیں۔ اب اس کا رواج نہیں رہا۔

شعر میں اس کی تین قسمیں ہیں:-

(۱) سجع متوازی۔ دونوں مصرعوں میں دو کلمے ایک دوسرے کے مقابل واقع ہوں یعنی وزن و قافیہ تعداد حروف اور حرف روی میں دونوں یکساں ہوں مثلاً:-

بیتابم از کشاکش آں زلف پر شکن بیخوابم از کرشمۂ آں چشم پر خمار

(۲) سجع مطرف۔ دونوں مصرعوں میں چند الفاظ باہم مقابل واقع ہوں اس طرح کہ حرف روی ایک ہو اور وزن و تعداد حروف میں اختلاف ہو مثلاً:- مانجدا تا خیال خالِ تو داریم حال پریشاں ترا زخیال تو داریم

(۳) سجع موازنہ۔ مصرعہ کے اول یا آخر میں ایسے الفاظ لائے جائیں کہ ہر ایک وزن میں اپنی نظیر کے موافق ہو لیکن حرف روی اور قافیہ میں اختلاف ہو۔ مثلاً:-

شاہے کہ رخش اورا دولت بود دلیل ماہے کہ تیغ اورا نصرت بود فساں

سجع کی بہترین مثالیں وہ اشعار ہیں جن میں شعر کے تین ٹکڑے کر کے ہر ٹکڑے کو قافیہ پر ختم کیا جائے اور چوتھا ٹکڑا اپنے اصلی قافیہ پر ہو۔ سعدی کی مشہور غزل ہے:-

اے ساربان آہستہ راں کارام جانم می رود آں دل کہ باخود داشتم با دلستانم می رود

اس کے آگے کے شعر ملاحظہ ہوں:-

باز آ و در چشمم نشیں، اے دلستانِ نازنیں کاشوب فریاد از زمیں، تا آسمانم می رود
در رفتن جاں از بدن، گویند ہر نوعے سخن من خود بچشم خویشتن، دیدم کہ جانم می رود

بحر طویل کے اکثر اشعار اس صنعت کے حامل ہوتے ہیں۔

قلعۂ گوالیار

یہ قلعہ بندھیا چل کے ایک پہاڑی پر واقع ہے جو ۳۰۰ فٹ بلند ہے اور شمالاً جنوباً دو میل لمبی ہے، اس کی چوڑائی زیادہ سے زیادہ

نصف میل ہے۔ سب سے پہلے ۱۰۲۳ء میں سلطان محمود غزنوی نے اس پر قبضہ کرنا چاہا اور دامن تک پہونچ بھی گیا، لیکن زیادہ کاوش نہیں کی یا یوں سمجھئے کہ اس کو اس کا موقع نہیں ملا۔ اس کے بعد ۱۱۹۶ء میں سلطان شہاب الدین غوری کے نائب قطب الدین ایبک نے اس پر قبضہ کیا۔ اس وقت اس قلعہ پر ہاروں کا تصرف تھا جو کچھواہے راجپوتوں کو نکال کر اس کے مالک ہو گئے تھے۔

اس کے چودہ سال بعد پھر ہاروں نے اس پر قبضہ کر لیا۔ لیکن ۱۲۳۲ء میں طویل محاصرہ کے بعد التمش (یا التوتمش) نے فتح کر لیا۔ اس موقع پر جوہار کی آگ میں تمام قلعہ کی عورتوں نے اپنے آپ کو ڈال کر ہلاک کر دیا تھا۔ یہ آگ قلعہ کے بالکل شمال میں روشن کی گئی تھی۔ سرباد یو مندر بھی جنوبی حصہ میں سورج کنڈ کے پاس واقع تھا اس وقت مسمار کیا گیا۔

جب تیمور کے حملہ نے ہندوستان میں عام اضطراب پیدا کر دیا، تو اس ہنگامہ سے فایدہ اُٹھا کر تون واڑا راجپوتوں نے اس پر قبضہ کر لیا اور باوجود اس کے کہ مالوہ کے ہوشنگ شاہ، جونپور کے حسین شاہ شرقی اور دہلی کے سلاطین لودی نے بہت کوشش کی ۱۵۱۸ء تک انھیں کا قبضہ قایم رہا۔

اس سوا صدی کے اندر یہ مقام بہت مشہور ہو گیا علی الخصوص راجہ مان سنگھ کے عہد میں جس نے یہاں مان مندر، مشہور محل اور قلعہ کا خاص پھاٹک تعمیر کرایا تھا۔ جب ابراہیم لودی اس پر قابض ہوا تو یہاں سے ایک مشہور برنجی بیل دہلی لے گیا جو بعد کو فتح پور سیکری منتقل ہوا اور یہاں توڑ دیا گیا۔

اس کے بعد ۱۵۲۶ء میں بابر یہاں آیا اور ۱۵۴۲ء میں شیر شاہ سور قابض ہو گیا۔ اس کے اور اس کے بیٹے اسلام شاہ کے عہد میں یہ قلعہ پایۂ تخت کی حیثیت رکھتا تھا۔ اسلام شاہ کا یہیں ۱۵۵۳ء میں انتقال ہوا۔

عہدِ مغلیہ میں اس قلعہ نے زیادہ تر قید خانہ کا کام دیا اور بہت سے شاہی خاندان کے افراد کا مقتل قرار پایا۔ معتمد خاں مغل گورنر نے گنیش دروازہ کے قریب ایک مختصر سی مسجد تعمیر کرائی اور نور ساگر (تالاب) کو زیادہ وسیع کرایا ۱۶۰۵ء میں ایک جامع مسجد کی تعمیر یہاں شروع کی گئی جو ۶۰ سال میں ختم ہوئی۔ محل مان سنگھ کے شمال میں جہاں شاہانِ سور کا محل واقع تھا۔ جہانگیری مندر (۲۹۰ فٹ لانبا اور ۱۸۰ فٹ چوڑا) تعمیر کرایا گیا۔ شاہجہانی مندر (۵۲۰ × ۱۷۰) اس کے شمال میں اُس جگہ واقع ہے جہاں ہمایوں کا محل تعمیر ہوا تھا۔

جب ۱۷۶۱ء میں بمقام پانی پت، احمد شاہ نے مرہٹوں اور جاٹوں کو شکست دی تو یہ قلعہ پہلے جاٹوں کے قبضہ میں چلا گیا اور پھر مرہٹوں کے۔ ۱۷۸۰ء میں انگریزوں نے قبضہ کر کے رانا گونڈ کو دیدیا، جس سے ۱۷۸۴ء میں پھر مرہٹوں نے چھین لیا۔ اس کے بعد ۱۸۵۸ء سے ۱۸۸۶ء تک پھر یہاں انگریزوں کا قبضہ رہا۔ اس کے بعد مہاراجہ سندھیا کے تصرف میں آیا اور اب تک انھیں کے قبضہ میں ہے۔

عہدِ اسلام میں سب سے پہلے لائبریری کا قیام

عہد اسلام میں سب سے پہلی لائبریری جس کا پتہ تاریخ سے چلتا ہے، خالد بن یزید بن معاویہ کے زمانہ میں قایم ہوئی۔ اس خلیفہ نے اپنی ساری عمر علوم یونانی اور خاص کر علم الکیمیا اور علم العقاقیر کے مطالعہ میں صرف کر دی تھی۔ اس نے بہت سی کتابوں کا ترجمہ بھی عربی زبان میں کرایا اور مکتبہ میں محفوظ کر دیا۔

جب خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے ابتدائی زمانہ میں وبا پھیلی تو خلیفہ نے حکم دیا کہ کتابیں مکتبہ سے نکال کر لوگوں کو مطالعہ کے لئے دی جائیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خالد کا یہ مکتبہ زیادہ تر پرائیویٹ حیثیت رکھتا تھا۔ اس لئے سب سے پہلا کتب خانہ جو زیادہ وسیع پیمانہ پر قایم کیا گیا وہ دار الحکمۃ تھا جو خلیفہ ماموں عباسی کے عہد میں بمقام بغداد قایم ہوا۔ خلیفہ ماموں نے کتب خانہ کو وسیع تر بنانے کے لئے نہایت قیمتی قیمتی قلمی

نسخے یونانی کتابوں کے بازنطینی سلطنت میں مول لئے اور ان کے ترجمے عربی زبان میں کرائے۔ دارالحکمۃ میں ہر علم وفن کی کتابیں موجود تھیں اور اس وقت تک کہ فتنۂ تاتار نے ۶۵۶ھ میں اس نایاب ذخیرہ کو منتشر نہ کر دیا۔ یہ کتب خانہ بغداد میں قایم رہا۔

اسی اہمیت کی ایک لائبریری فاطمی خلفائے مصر کے عہد میں بمقام قاہرہ قایم ہوئی تھی۔ ۴۳۵ھ میں وزیر ابوالقاسم علی ابن احمد نے ایک مکمل فہرست اس کتب خانہ کی مرتب کی اور کتابوں کی جلد بندی از سر نو ہوئی۔ ابوخلف القضاعی اور ابن خلف الوارق دو ماہر فن اس کام کے مہتمم مقرر کئے گئے۔

یہ کتب خانہ آخری فاطمی خلیفہ کے عہد تک قاہرہ میں پایا جاتا تھا جب صلاح الدین ایوبی نے مصر پر حملہ کیا تو فاطمی خلافت کے ساتھ اس کتب خانہ کو بھی ختم کر دیا۔ اس لائبریری کی بہت سی کتابیں قاضی الفاضل کے ہاتھ لگیں اور یہ ان کو اپنے قایم کردہ مدرسۂ فاضلیہ کے لئے لے گیا۔ مگر یہاں انکی حفاظت پوری طرح نہ ہو سکی اور القلقشندی کے زمانہ تک نیست و نابود ہو گئیں۔ اس لائبریری میں ۶۵۰۰ کتابیں صرف علوم محققہ کی تھیں (جیسے ریاضیات فلکیات وغیرہ) یہاں ایک تانبہ کا کرہ افلاطون کا بنایا ہوا بھی پایا جاتا تھا۔ اس پر ایک تحریر کندہ تھی جس سے معلوم ہوتا تھا کہ خالد بن یزید نے اسے مول لیا تھا۔

تیسری قابل ذکر لائبریری اموی خلفاء قرطبہ کی تھی جو المرابطین کے حملہ کے بعد پانچویں صدی ہجری کی ابتدا میں تباہ ہو گئی۔

چھوٹی چھوٹی لائبریریاں یوں تو بہت سی تھیں، جن میں سے ایک قابل ذکر وہ تھی جسے سلطان مسعود غزنوی نے قایم کیا تھا اور جس کی بہت سی کتابیں بعد کو بخارا چلی گئیں۔ بہت سے ان پرائیویٹ کتب خانوں کا پتہ بھی تاریخ سے چلتا ہے جو طلبہ و علماء کے مطالعہ کے لئے قایم کی گئی تھیں۔ چنانچہ الصولی کا کتب خانہ اور غرس النعمت الصابی کا جو بغداد میں قایم تھا۔ مخصوص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس سے قبل ابوتمام مولف حماسہ کا بھی ہمدان میں مختلف کتب خانوں سے مستفید ہوتا ہے۔ نظام الملک طوسی، سلطان شاہ سلجوقی کے وزیر نے اس طرف خاص توجہ کی اور پبلک کتب خانہ قایم کرنے کا ذوق پیدا کیا۔ خود نظام الملک نے جو متعدد مدرسے قایم کئے تھے ان میں اس نے کتب خانے بھی قایم کئے تھے۔

مصر و شام کے ایوبی امراء نے نظام الملک کی تقلید میں مدرسے قایم کئے لیکن کتب خانوں کی طرف اپنی توجہ نہیں کی۔ اس کے بعد صدیوں تک کتب خانوں کے قیام کا پتہ چلتا ہے جو بصورت وقف مسجدوں اور مدرسوں کے ساتھ شامل ہوتے تھے۔

چوتھی صدی ہجری میں کتب خانوں کے لئے علٰحدہ عمارت بنانے کا رواج ہو گیا تھا۔ چنانچہ بہاؤ الدولہ کے وزیر شاپور بن آردشیر نے بغداد میں ایک خاص عمارت اس غرض سے طیار کرائی تھی جس کا نام دارالکتب تھا اور جس میں دس ہزار سے زیادہ کتابیں موجود تھیں اسی طرح مشہور جغرافی المقدسی نے شیراز میں اپنی لائبریری اس عمارت میں جمع کی جس کو عضد الدولہ نے اسی غرض سے تعمیر کرایا تھا۔ اس عمارت میں ایک بڑا ہال تھا اور تین طرف متعدد کمرے، خزائن کتب تھے۔ ہال کے چاروں طرف اور کمروں میں الماریاں تھیں جن میں کتابیں رکھی ہوئی تھیں، لیکن الماری میں کوئی تقسیم خانوں کی نہ تھی۔ قاہرہ میں فاطمی لائبریری کی الماریوں میں خانے بھی بنے تھے اور ہر خانہ کا دروازہ الگ تھا جو مقفل کر دیا جاتا تھا۔

کتابیں فنون وار علٰحدہ علٰحدہ رکھی جاتی تھیں اور بعض کتابوں کی متعدد نقلیں ہوتی تھیں چنانچہ فاطمی کتب خانہ میں خلیل کی کتاب العین کے بیس نسخے، طبری کے تیس نسخے اور ابن دُرید کے جمہرہ کے ۱۰۰ نسخے موجود تھے۔

فہرست کی ترتیب بھی فنون کے لحاظ سے علٰحدہ علٰحدہ ہوتی تھی اور فاطمی کتب خانوں میں یہ بھی تھا کہ ہر الماری پر اس کی کتابوں کی فہرست آویزاں رہتی۔ ان کے انتظام کی صورت یہ تھی کہ ایک مہتمم ہوتا تھا جسے صاحب کہتے تھے اور ایک یا ایک سے زیادہ لائبریرین ہوتے تھے جن کا نام خازن تھا۔ متعدد محرر یا نقل کرنے والے بھی ہوتے تھے جو ناسخ کہلاتے۔ اسی طرح خدام جن کا نام فراش تھا۔ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض نہایت مشہور عالم لائبریرین ہوئے ہیں چنانچہ مشہور مورخ ابن مسکویہ وزیر ابوالفضل کی لائبریری کا اور

السابشتی فاطمی کتب خانہ کا خازن تھا۔

کتابیں مول بھی لی جاتی تھیں اور نقل بھی کرائی جاتی تھیں۔ مقریزی نے ایک لائبریری کا بجٹ جو خلیفہ الحاکم کے عہد میں قایم ہوئی تھی ۲۵۷ دینار سالانہ لکھا ہے۔ جس میں سب سے بڑا صرف (۹۰ دینار) کاغذ کا تھا اور اس کے بعد خازن کی تنخواہ کا جو ۴۸ دینار تھی

کتب خانے ہر شخص کے لئے کھلے رہتے تھے اور کوئی معاوضہ کسی سے نہیں لیا جاتا تھا۔ بعض لائبریریوں میں ان طلباء و محققین کے مصارف بھی برداشت کئے جاتے تھے جو دیگر ممالک سے تحقیق علم کے شوق میں آتے تھے، جو لوگ کتابیں لائبریری سے باہر لیجاتے تھے۔ انھیں کچھ رقم جمع کرنی پڑتی تھی۔

بعض مصنفین اپنی کتابیں بطور وقف دیتے تھے، چنانچہ ابن خلدون نے اپنی مشہور تالیف کتاب العبر، فاس کی لائبریری کو اسی طرح دی تھی۔ یہ کتاب صرف معتبر آدمیوں کو معقول معاوضہ پر دو ماہ کے لئے دی جاتی تھی۔

بعض لائبریریاں صرف مطالعہ کے لئے تھیں جن کی کوئی کتاب باہر نہ جا سکتی تھی۔ چنانچہ قاہرہ میں مدرسۂ محمودیہ کا کتب خانہ جو ۷۹۷ھ میں قائم ہوا تھا اسی قسم کا تھا۔ اس لائبریری کے قایم کرنے والے جمال الدین محمود بن علی نے یہ وصیت کردی تھی کہ کوئی کتاب عمارت سے باہر نہ جانے پائے۔ ابن مسکویہ کے تجارب الامم (جو گب میموریل کے سلسلہ میں یورپ نے شایع کی ہے) اسی کتب خانہ کی دولت تھی۔

الغرض تاریخ سے یہ امر ثابت ہے کہ کتب خانہ کے قیام میں مسلمانوں کی خدمات اہل مغرب سے بہت زیادہ قدیم ہیں اور یورپ کا موجودہ تاریخی خزانہ مسلمانوں کے انھیں قدیم کتب خانوں کا سرمایہ ہے۔

میر شیر علی افسوس

میر شیر علی افسوس کے باپ کا نام سید علی مظفر خاں تھا ان کا سلسلۂ نسب امام جعفر صادق تک پہونچتا ہے ان کے آبا و اجداد خواف کے رہنے والے تھے جو ایران کا ایک قصبہ ہے، اس خاندان کا سب سے پہلا فرد جو ہندوستان آیا سید عالم حاجی خانی کا بھائی، سید بدرالدین تھا سید بدرالدین سب سے پہلے نارنول میں آکر مقیم ہوئے تھے۔

میر شیر علی افسوس کے دادا سید غلام مصطفےٰ محمد شاہ رنگیلے کے عہد میں دہلی آئے اور نواب صمصام الدولہ خاں کے مصاحب ہوگئے۔ افسوس کے باپ اور چچا سید غلام علی خاں عمدۃ الملک امیر خاں کے مصاحب تھے۔

افسوس دہلی میں پیدا ہوئے اور ابتدائی تعلیم ان کی اچھے پیمانہ پر ہوئی، جس وقت ۱۷۴۷ء میں نواب قتل ہوا تو افسوس کی عمر گیارہ سال کی تھی اس لئے ان کے باپ ان کو پٹنہ لے گئے اور میر جعفر نواب جعفر علی خاں کے ملازم ہوگئے۔ جب نواب میر جعفر ۱۷۶۰ء میں گدی سے اُتارا گیا تو یہ لکھنؤ چلے آئے اور پھر حیدرآباد جاکر مرگئے، لیکن افسوس لکھنؤ ہی میں مقیم ہوگئے تھے اور مرزا جواں بخت جہاندار شاہ (شاہ بدر عالم کے بڑے بیٹے) کے مصاحب ہوگئے، لکھنؤ کے قیام کو چھ سال کا زمانہ گزرا تھا کہ مرزا حسن رضا خاں (نواب آصف الدولہ کے نائب) نے ان کا تعارف رزیڈنٹ (کرنل اسکاٹ) سے کرادیا۔ اس نے سفارش کرکے ان کو فورٹ ولیم کالج میں ہیڈ منشی کی جگہ دلوادی۔

ان کی تصانیف میں ایک تو ان کا دیوان ہے جو لکھنؤ ہی میں مرتب ہوگیا تھا، دوسری تصنیف ان کی باغ اُردو (گلستاں کا ترجمہ) ہے جو ۱۸۰۲ء میں تمام ہوا، کلکتہ کے دوران قیام میں انھوں نے کلیات سودا پر نظر ثانی کی اور مختلف فارسی کتابوں کا ترجمہ کیا، انھوں نے منشی سوجان رائے پٹیالوی کی فارسی تاریخ (خلاصۃ التواریخ) کے پہلے حصہ کا بھی ترجمہ اُردو میں کیا۔ افسوس نے ۱۸۰۹ء میں انتقال کیا۔

کوہِ نور ہیرا

کوہِ نور ہیرے کے مشہور ہونے کا سبب ایک تو یہ ہے کہ وہ نہایت وزنی پارۂ الماس ہے اور دوسرے یہ کہ اس سے بہت سی تاریخی روایات وابستہ ہیں، اس کی گزشتہ تاریخ اور انگلستان پہونچنے کے متعلق اختلاف ہے، تاہم جو کچھ مجھے معلوم ہے عرض کرتا ہوں :-

اس وقت دُنیا میں صرف نصف درجن ایسے الماس ہیں جو اپنے بے بہا ہونے کے لحاظ سے خاص شہرت رکھتے اور اُن میں "کوہِ نور" سب پر فائق ہے ۔ "کوہِ نور" کس زمانہ میں اور کہاں پایا گیا، یہ امر بالکل تاریکی میں ہے، اگر قدیم روایات پر اعتبار کیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ اس کی عمر ہزاروں سال کی ہے، کیونکہ کم ازکم پانچ ہزار سال تک تو ہندوستان کے قدیم راجاؤں کے قبضہ ہی میں اس کا پایا جانا بیان کیا جاتا ہے، بہرحال مسلمانوں کے حملۂ ہند سے قبل کی تاریخ نامعلوم ہے ۔ لیکن یہ غالبًا ایک حد تک یقینی ہے کہ جب سلطان علاؤالدین خلجی نے مالوا کے راجہ کو شکست دی تو یہ ہیرا اُس کے قبضہ میں آیا (بیان کیا جاتا ہے کہ مالوہ کے اس فرمانروا خاندان میں یہ ہیرا پشتہا پشت سے محفوظ چلا آرہا تھا) اس کے بعد خزانۂ شاہی کے انتقال کے ساتھ ساتھ ۱۵۲۶ء میں ہمایوں کے قبضہ میں آیا اور جب اورنگ زیب حکمراں ہوا تو اُس کو تخت طاؤسی میں نصب کیا گیا۔

جب نادر شاہ نے محمد شاہ کو شکست دے کر خزانۂ مغلیہ پر قبضہ کیا تو اس میں یہ ہیرا موجود تھا ۔ نادر کو معلوم ہوا کہ محمد شاہ نے اپنے صافہ میں اسکو چھپا لیا ہے اس لئے جس وقت وہ احمد شاہ کو دوبارہ تخت پر بٹھانے لگا تو اُس نے خواہش کی کہ آپس میں صافہ بدل لیا جائے اور اس طرح جب احمد شاہ کے سر سے صافہ لے کر نادر نے اپنے سر پر رکھنا چاہا تو اُس میں سے یہ ہیرا برآمد ہوا جس کی چمک اور ضخامت کو دیکھ کر نادر شاہ نے اس کو "کوہِ نور" کے لقب سے یاد کیا اور اُسی وقت سے یہ نام اس کا مشہور ہے ۔

نادر کے بعد یہ ہیرا اس کے بدنصیب بیٹے شاہ رخ کو ملا اور اس نے احمد شاہ ابدالی کو، احمد شاہ نے اپنے بیٹے تیمور شاہ کو دیا، اس کے بعد عرصہ تک یہ ہیرا اسی خاندان میں رہا اور مختلف ہاتھوں میں ہوتا ہوا رنجیت سنگھ تک پہونچا اور ۱۸۳۹ء میں جب رنجیت سنگھ مرا تو یہ ہیرا لاہور کے خزانہ میں داخل ہوا ۔ اور جب ۱۸۴۹ء میں پنجاب پر انگریزوں کا قبضہ ہوا، تو ملکہ وکٹوریہ کے تاج کے لئے لندن بھیجدیا گیا، وہاں اس کو تراشا گیا اور اس کا وزن ۱۸۶ قیراط سے گھٹ کر ۱۰۶ قیراط رہ گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے تراشنے میں ۳۸ دن ۱۲ گھنٹے صرف ہوئے تھے ۔

بعض کا خیال ہے کہ وہ ہیرا جسے انگریزی میں گریٹ مغل (Great Meghal) کہتے ہیں یہی "کوہِ نور" ہے اور بعض اُسے دوسرا ہیرا بتاتے ہیں جو ۱۶۵۶ء میں معدن کولور میں دریائے کرشنا کے ساحل پر پایا گیا تھا اور اس کا وزن ۲۸۰ قیراط تھا، کہا جاتا ہے کہ نادر شاہ اسے بھی لے گیا تھا اور بعد کو اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دئے گئے ۔

یہ بیان تو ہوا اُن لوگوں کے نقطۂ نگاہ سے جو اس پر آج کل قابض ہیں لیکن اس کے ساتھ افغانی روایت بھی سننے کے قابل ہے اس کی رو سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ احمد شاہ ابدالی کو یہ ہیرا نادر شاہ کی بیوی نے اس کے حسنِ خدمات کے صلہ میں دیا تھا اور اس وقت سے برابر فرمانروایانِ افغانستان کے پاس رہا یہاں تک کہ جب محمد زئی خاندان کی حکومت شروع ہوئی تو امین الدولہ، شاہ شجاع کے حکم سے جو بعد کو قتل گیا، یہ ہیرا لیکر ہندوستان چلا آیا۔ لاہور میں بعض انگریزی تاجروں کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے اُس سے زبردستی چھین لیا اور لندن بھیجدیا، امین الدولہ کو اس قدر صدمہ ہوا کہ اُسے جنون سا ہوگیا اور اُس نے ولایت پہونچکر ملکہ وکٹوریہ سے درخواست کی کہ یہ ہیرا اُسے واپس دیدیا جائے، لیکن جب یہ التجا مقبول نہ ہوئی تو اُس نے کہا کہ ایک نگاہ ہیرے کو دکھا ہی دیا جائے، چنانچہ یہ ہیرا اُس کو دکھایا گیا تو وہ دیر تک روتا رہا اور پھر ہندوستان واپس آکر چند دن کے بعد مر گیا۔

افغانستان میں یہ قصہ بہت مشہور ہے اور ہر شخص اپنی اولاد کو وصیت کر جاتا ہے کہ اس ہیرے کو واپس لانے میں اپنی ساری کوشش صرف کردے چنانچہ ۱۹۱۹ء میں افغانی وفد ہندوستان سے واپس گیا اور سرحد پر افغانی سرداروں نے اس کا استقبال کیا تو اُن میں سے ایک نے سلام کرنے سے پہلے ہی یہ پوچھا کہ :- "کوہِ نور بھی لائے ہو یا نہیں"

گلستانِ ہزار رنگ

مضمون وار منتخب اشعار کا حسین و جمیل مجموعہ

مقدمہ از

حضرت مولانا ابو الکلام آزاد مدظلہ

چھ سو کے قریب عنوانات - شعراء کی تعداد پانچ سو سے زیادہ - ہر شاعر کی مختصر سوانح

حضرت مولانا آزاد مقدمہ میں فرماتے ہیں :- " مجھے یہ دیکھ کر نہایت مسرت ہوئی کہ سید بہاء الدین احمد صاحب نے ایک عرصہ کی محنت اور جستجو کے بعد ایک ایسا مجموعہ طیار کرنے کی کوشش کی ہے - مجھے امید ہے کہ ان کی یہ کوشش عام طور پر مقبول ہوگی - انھوں نے اُردو شاعری کے نظر و مطالعہ کی ایک نئی راہ کھول دی ہے - آیندہ اس رخ پر ارباب ذوق نئے نئے قدم اٹھا سکیں گے ....

میں کہہ سکتا ہوں کہ عنوانوں کے تجویز کرنے میں ہر طرح کے مواد و مطالب کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے اور اشعار کا انتخاب بھی سلیقہ کے ساتھ کیا گیا ہے"

جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب - گورنر بہار فرماتے ہیں :- " مجلد صورت میں یہ اور بھی اچھی لگتی ہے ....

یوں شعروں کے انتخاب کا معاملہ ہر شخص کے شخصی ذوق سے اتنا وابستہ ہے کہ مشکل ہی سے کوئی دو شخص ایک سا انتخاب کر سکتے ہیں ...... لیکن آپ کی محنت کا پھل سب کے لئے قابلِ قدر ہے ...... میں آپ کو اس کامیاب کوشش پر مبارکباد دیتا ہوں ......"

جناب رشید احمد صدیقی، صدر شعبہ اُردو مسلم یونیورسٹی علی گڈھ فرماتے ہیں :- " کتاب کے بیشتر اشعار سے آپ کے حسنِ طبیعت کا قایل ہونا پڑتا ہے .... میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ اب تک اس نوعیت کی جتنی کتابیں شایع ہوئی ہیں ان میں آپ کی یہ کتاب سب سے بہتر ہے"۔

شری جواہر لال نہرو نے بھی اس کی تعریف فرمائی ہے -

قیمت مجلد دس روپئے

(یہ مجموعہ ہندی رسم الخط میں بھی شایع ہوا ہے جس کی تقریظ راشٹرپتی ڈاکٹر راجندر پرشاد نے لکھی ہے)

ملنے کا پتہ :-

گیان منزل پبلکیشنز - دریاپور - پٹنہ - ۴ (بہار)

مکتبہ جدید لاہور کی مشہور تاریخی، سوانحی و نفسیاتی مطبوعات

جو ظاہری و معنوی دونوں حیثیتوں سے معیاری درجہ رکھتی ہیں، آپ ہندوستان میں ہمارے ذریعہ سے حاصل کر سکتے ہیں۔
ذیل کی فہرست ملاحظہ فرمائیے اور آپ کو جو کتابیں درکار ہوں ان کی قیمت مع محصول ڈاک ذریعہ منی آرڈر ہمارے پاس بھیج دیجئے (کمیشن، وی پی کوئی سوال نہیں) ۔ لیکن کوئی آرڈر دس روپیہ سے کم کا نہ ہونا چاہئے جس کے ساتھ محصول ڈاک بھی بہ حساب پندرہ فی صدی آپ کو بھیجنا پڑے گا۔

منیجر نگار - لکھنؤ

سلسلۂ تاریخ و سوانح

تاریخ و تذکرہ نگاری نے پچھلے دس سال کے اندر جو نئی راہیں اختیار کی ہیں وہ ان راہوں سے بالکل مختلف ہیں جو اب سے چند سال قبل پائی جاتی تھیں۔

پہلے مورخ ایک خشک قسم کا فلسفی ہوتا تھا جو محض حالات و واقعات کو سامنے رکھتا تھا، لیکن آج کا مورخ ادیب بھی ہے، شاعر بھی، اور نفسیات داں بھی، جو تاریخ کے خشک بے نمک واقعات کو ایک داستان و تمثیل کے رنگ میں پیش کرتا ہے اور ہم اس میں محو ہو کر رہ جاتے ہیں۔

اس جدید راہ کو جس حسن و خوبی سے جدید مصری مورخین نے اختیار کیا ہے اس کا اندازہ آپ کو ذیل کی کتابوں سے ہو سکتا ہے کہ ایک بار ان کو شروع کر دینا گویا ان کو ختم کر دینا ہے ۔ ترجمہ نہایت صاف و شگفتہ ہے اور طباعت حد درجہ دیدہ زیب ۔

حیات محمد (محمد حسین ہیکل) ... انیس روپیہ
ابو بکر صدیق (" ") ... دس روپیہ
الحسین (عمر ابو النصر) ... ڈھائی روپیہ
الزہرا (" ") ... دو روپیہ
الہارون (" ") ... پانچ روپیہ

خالد سیف اللہ (ابو زید شبلی) پانچ روپیہ
عمرو بن العاص (حسن ابراہیم حسن) پانچ روپیہ
چنگیز خاں (ہیرلڈ لیمب) پانچ روپیہ
امیر تیمور (" ") سات روپیہ

سلسلۂ نفسیات عملی

آجکل جینا ایک فن ہے اور اب وہی لوگ صحیح معنی میں زندہ رہ سکتے ہیں جو اس فن کے رموز سے واقف ہیں ۔ اس وقت مغرب کی کامیاب زندگی کا راز صرف یہی ہے کہ وہ "نفسیات عملی" کا ماہر ہے اور زندگی کی ہر راہ میں وہ صرف نفسیاتی رموز کو سامنے رکھتا ہے، جن سے اہل مشرق ناواقف ہیں ۔ ذیل کی کتابوں سے جو مشہور ماہرین نفسیات کے تجربات کا نچوڑ ہیں آپ کو معلوم ہوگا کہ ہم دنیا میں کیونکر عیش و مسرت کی کامیاب زندگی بسر کر سکتے ہیں ۔ ان تصانیف کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ان میں خشک علمی مباحث پیش نہیں کئے گئے ہیں بلکہ ان میں زندگی کے صرف ان تجربات کو ظاہر کیا گیا ہے جو اپنے اندر داستان سے زیادہ دلکشی و دلچسپی رکھتے ہیں۔

جینے کا قرینہ (آندرے موروا) چھ روپیہ
پریشان ہونا چھوڑئے (ڈیل کارنیگی) چھ روپیہ
میٹھے بول میں جادو ہے (") سات روپیہ
زندگی اور عمل (ڈاکٹر مارڈن) دو روپیہ آٹھ آنے
کامیاب زندگی (ہربرٹ کیسن) دو روپیہ آٹھ آنے
جینے کی اہمیت (لین یو تانگ) بارہ روپیہ
زندگی کا راستہ (لوئیس بیٹس جیمیر) چھ روپیہ
کامیابی کا راستہ (") چار روپیہ
اپنا راستہ خود بناؤ (خالق کامراں) چار روپیہ
آداب زندگی (محمد اقبال سلمان) تین روپیہ

بعض اور مفید و دلچسپ کتابیں

مقدمہ شعر و شاعری (ڈاکٹر وحید قریشی) چھ روپیہ
شعرائے اردو کے تذکرے (ڈاکٹر سید عبداللہ) دو روپیہ
علم کے نئے افق (سی۔ ام۔ جوڈ) چار روپیہ آٹھ آنے
افکار غالب (ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم) آٹھ روپیہ آٹھ آنے
فکر اقبال (ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم) دس روپیہ
روح اقبال (ڈاکٹر یوسف حسین خاں) سات روپیہ آٹھ آنے
شعر العجم کامل (مولانا شبلی) - - - بارہ روپیہ
تاریخ الامت ۸ حصے (مولانا اسلم جیراجپوری) پندرہ روپیہ
ترجمان القرآن (مولانا آزاد) اول و دوم - تیس روپیہ
شعر الہند کامل (عبدالسلام ندوی) اٹھارہ روپیہ

اسٹیٹمنٹ بابت ملکیت "نگار" لکھنؤ

(۱) مقام اشاعت لکھنؤ (۲) ماہانہ (۳) پرنٹر و پبلشر قادر علی (انڈین) نظیر آباد۔ لکھنؤ
(۴) مالک نیاز فتحپوری (انڈین) نگار بلڈنگ لکھنؤ

اندراجات بالا میرے علم و یقین سے درست ہیں

دستخط قادر علی پبلشر

تاریخ ۲۰ر فروری ۱۹۵۸ء

"نگار" کے پچھلے فایل

(یہ تمام فایل اکٹھا فروخت ہوں گے)

۲۶ء	مئی تا اکتوبر	۶ے ر
۲۷ء	جون تا نومبر	۶ے ر
۲۸ء	جنوری تا دسمبر	۱۲ عــہ ر
۳۰ء	جنوری تا دسمبر	۱۲ عــہ ر
۳۱ء	جنوری تا دسمبر	۱۲ عــہ ر
۳۲ء	جنوری تا دسمبر	۱۲ عــہ ر
۳۳ء	جنوری تا جون	۶ے ر
۳۴ء	جنوری تا دسمبر	۱۲ عــہ ر
۳۵ء	جنوری تا دسمبر	۱۲ عــہ ر
۳۶ء	جنوری تا دسمبر	۱۲ عــہ ر
۳۷ء	جنوری تا جون	۶ے ر
۳۸ء	جنوری تا جون	۶ے ر
۴۵ء	جولائی تا اکتوبر	۴ للعہ ر
۴۶ء	جنوری تا نومبر	۱۱ ءعــہ ر
۴۸ء	جنوری تا جون	۶ے ر
۳۳ء	جولائی، اگست، ستمبر، نومبر، دسمبر	۵ ر

منیجر نگار لکھنؤ

رعایتی اعلان

من و یزداں — مذہبی استفسارات و جوابات — نگارستان
۴ للعہ ر — ۵ ر — ۸ ر

جمالستان — مکتوبات نیاز تین حصے — مذہب —
۱۰ ر — ۱۲ عــہ ر — ۵ ر

مالہ و ماعلیہ — حسن کی عیاریاں — شہاب کی سرگزشت
۲ ر — ۲ ر — ۲ ر

مجموعۂ استفسار و جواب جلد سوم — قولِ فیصل
۲ ر — ۳ ے ر

فراست الید — نقاب اُٹھ جانے کے بعد
۱۰ ر — ۸ ر

میزان

۵۲ عــہ ر

یہ تمام کتابیں ایک ساتھ طلب کرنے پر معہ محصول صرف پینتالیس ۴۵ روپے میں مل سکتی ہیں

منیجر نگار لکھنؤ